
IVS SVVM VNICVIQVE TRIBVIT
CLÁSICOS JVRÍDICOS
— XII —
DEL DERECHO
DE LA GUERRA Y DE LA PAZ
DE
HUGO GROCIO
Holandés, Consejero de la Corte y Reino de Suecia, Embajador suyo cerca del Rey Cristianísimo. Síndico de Rotterdam y Delegado en la Convención de las Ordenes de Holanda y Westfrisia
TOMO I
MADRID
EDITORIAL
REUS
(S. A.)
1925

CLÁSICOS JURÍDICOS

VOLUMEN XII

PRECIO DE ESTE VOLUMEN

	Madrid	Provincias
En rústica	**7**	**7,50**
En tela......................	**8,50**	**9**
En pasta española............	**9,50**	**10**

DEL DERECHO

DE LA GUERRA Y DE LA PAZ

DE

HUGO GROCIO

VERSIÓN DIRECTA DEL ORIGINAL LATINO POR

JAIME TORRUBIANO RIPOLL
de la Facultad de Teología y Profesor de Derecho matrimonial
en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación

TOMO I

Contiene el *Libro primero* y los capítulos I-III del *Libro segundo*

MADRID
EDITORIAL REUS (S. A.)
CAÑIZARES, 3 DUPLICADO
1925

Talleres tip. EDITORIAL REUS.—Ronda de Atocha, 15 dup.°
Madrid. (763)

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

Hora es ya de proseguir la interrumpida Biblioteca de Clásicos Jurídicos.

La presente versión fué terminada el 4 de agosto del año 1921. De entonces acá, causas ajenas a la voluntad de todos han impedido la prosecución de la empresa. Gracias a Dios, la reanudamos nuevamente con los mismos entusiasmos con que fué principiada.

La versión de esta obra, Del Derecho de la Guerra y de la Paz, *fué de una enorme dificultad. Doloroso me fué resignarme a no publicar simultáneamente en columnas paralelas ambos textos: el de Grocio (donde, aparte del latín, un latín* sui géneris, *abunda tanto el griego y el hebreo) y el mío castellano. Sólo de esta manera se podría hacer justicia a mi versión.*

Conocida es mi invariable opinión de cómo deben traducirse las obras de carácter científico: rigurosamente, a la letra, con absoluta sujeción al texto original, esforzándose en no empeorar el texto, pero también en no pretender mejorarlo. El autor ha de aparecer, a través de la pluma del traductor, tal cual es, con sus virtudes y sus defectos. Otro debe ser el modo de traducir las obras puramente literarias y artísticas.

En ésta, como en las restantes obras, esclavo he sido de mis convicciones. Hallará el lector párrafos de sentido muy oscuro; yo no tengo la cul-

pa; la misma oscuridad hallaría en el texto original. No obstante, cuando ocurra, vea en la fe de erratas si hubo rectificación al corregir pruebas.

Lo que sí era muy conveniente haber hecho es poner notas, y Grocio las necesitaba abundantísimas, tanto, que, sin prodigarlas en exceso, habrían llenado las dos terceras partes de la obra total.

Pero trabajos de esta índole no encajan en empresas de vulgarización; seguramente no se hubieran podido cubrir los gastos de la edición. Sea suficiente, que mucho es ya, dar a conocer el texto íntegro y fidelísimo de las obras originales de los clásicos, tan desconocidas hasta que han puesto mano en ello, sin reparar en dificultades, los señores Hijos de Reus.

La presente obra de Grocio consta de tres libros, de muy desproporcionada extensión. Para que los cuatro tomos en que la publicamos tengan aproximadamente el mismo volumen, agruparemos los tres libros como mejor convenga, dentro de la natural claridad y orden.

He usado la magnífica edición de Amsterdam, del año 1735, con notas de Grocio y de Gronovio, que no publicamos; las del mismo Grocio porque son puramente de erudición histórica, bibliográfica, filológica y gramatical, y unas y otras por la misma razón por la que no publicamos las que debería haber puesto yo; a saber, por no aumentar en exceso el volumen de esta biblioteca de simple vulgarización.

LIBRO PRIMERO

A LUIS XIII

Rey cristiano de los franceses y de Navarra.

HUGO GROCIO

Atrévese este libro, ¡oh el más magnífico de los reyes!, a ataviarse con vuestro augusto nombre, confiado no en sí, ni en su autor, sino en su argumento; pues está escrito en defensa de la Justicia; la cual es virtud tan propia vuestra, que debido a ella habéis recibido por vuestros méritos y por el voto del género humano el sobrenombre más digno de tan grande Rey, de suerte que ya en todas partes sois no menos conocido con la denominación del Justo que con el nombre de Luis.

Esclarecidos parecieron a los Generales romanos los títulos alcanzados de Creta, Numidia, Africa, Asia y de otros pueblos sojuzgados. Pero cuánto más ilustre es el vuestro, con el que se os señala por enemigo y vencedor constante, no de un pueblo ni de un hombre, sino de lo que es injusto.

Los reyes de Egipto tuvieron en mucho que se les llamara amadores, éste de su padre, aquél de su madre, y el otro de sus hermanos. Pero cuán

pequeñas son estas partes de vuestro nombre, que no encierra en su ámbito solamente estas cosas, sino cuanto puede excogitarse de hermoso y honesto.

Sois Justo, al honrar la memoria de vuestro Padre, Rey Glorioso sobre todo cuanto se puede ponderar, imitándolo: Justo, al educar a vuestro Hermano de todas las maneras, pero de ninguna más eficazmente que con vuestro ejemplo: Justo, al procurar a vuestras Hermanas matrimonios ilustres: Justo, al reproducir las leyes casi sepultadas, y, en cuanto está de vuestra parte, Vos mismo os oponéis al siglo que va a peor: Justo, pero a la vez clemente, al no quitar a vuestros súbditos, a quienes la ignorancia de vuestra bondad hizo traspasar los límites de su deber, ninguna cosa, como no sea la libertad de pecar, ni hacer fuerza en el ánimo de los que piensan diversamente que Vos acerca de la Divinidad: Justo, y a la vez misericordioso, al aliviar con vuestra autoridad a los pueblos oprimidos y a los Príncipes afligidos, y no permitirles gozar de excesiva fortuna.

La cual singular benevolencia vuestra, tan semejante a la de Dios cuanto sufre la condición humana, me obliga a daros las gracias también por mí en particular en esta pública alocución. Porque, así como los astros del firmamento no solamente se derraman a las grandes partes del

mundo, sino que consienten penetrar su eficacia a cada uno de los vivientes, así Vos, astro benignísimo en la tierra, no contento con levantar a los Príncipes y socorrer a los pueblos, también a mí, perseguido en mi patria, me habéis querido dar auxilio y consuelo.

Júntase a las acciones públicas para completar la corona de la Justicia también la inocencia y pureza de vuestra vida privada, digna de que la admiren, no sólo los hombres, sino hasta las inteligencias celestiales. Porque ¡cuán pocos del bajo pueblo, y hasta de los mismos que se apartaron de la relación con el mundo, aparecerán tan exentos de toda culpa, como Vos, colocado en condición tal, que por todas partes está cercada de innumerables atractivos para el pecado! Y ¡cuán grande es conseguir entre los negocios, entre la multitud, en la corte, y entre tantos y tan variados ejemplos de los que pecan, lo que a otros apenas, y muchas veces ni apenas, consigue la soledad! Pues esto es merecer ya en vida, no solamente el nombre de Justo, sino hasta de Santo, lo cual concedió después de la muerte a vuestros antepasados Carlo Magno y Ludovico el acuerdo universal de los buenos; esto es ser Cristianísimo, no por derecho de familia, sino por el propio suyo.

Y, si bien ninguna parte de la Justicia os es extraña, con todo, ésta, que se aplica a la materia

de este libro, esto es, a las deliberaciones de la guerra y de la paz, es tanto más propia de Vos, cuanto que sois Rey, y Rey de los Francos. Inmenso es este vuestro reino, que se dilata por tantas y tan fértiles extensiones de tierra entre ambos mares; pero mayor que éste es el señorío de no ambicionar los reinos ajenos. Digno es esto de vuestra piedad, digno de esa dignidad, no atacar con las armas el derecho de cualquiera, no alterar los confines antiguos; sino, en la guerra, buscar negociaciones de paz, y no comenzarla sino con este deseo, de terminarla cuanto antes.

Y ¡cuán hermoso, cuán glorioso, y satisfactorio para la misma conciencia, que al llamaros Dios a su reino, único mejor que el vuestro, podáis decir con osadía: Yo recibí de Vos esta espada para defensa de la Justicia; os la devuelvo no responsable de haber derramado temerariamente la sangre de nadie, pura e inocente.

Así vendrá a suceder que las normas, que ahora tomamos de los libros, en adelante se tomarán de tus acciones, como de ejemplar perfectísimo. Lo cual, si bien es grandísimo, aun se atreven a exigir algo más de Vos los pueblos cristianos; a saber: que desterradas en todas partes las armas, vuelva su paz por vuestra mediación, no sólo a los Imperios, sino también a las Iglesias, y sepa nuestra edad soportar el reproche de aque-

lla que todos los cristianos confesamos haber sido verdadera y sinceramente cristiana.

Alienta esta esperanza en los ánimos cansados de discordias la amistad contraída recientemente entre Vos y el prudentísimo y amantísimo de esa santa paz Rey de la Gran Bretaña, y cimentada con el felicísimo matrimonio de vuestra Hermana.

Trabajoso empeño a causa de la parcialidad de las partes, excitada por los odios que se acrecientan cada día; pero nada es digno de tan grandes reyes, sino lo que es difícil, sino lo que es desesperado para todos los demás.

El Dios de la paz, Dios de la Justicia, Rey justo, Rey pacífico, colme a Vuestra Majestad, tan parecida a la suya, con esta alabanza, así como con todos los otros bienes.

MDCXXV.

PROLEGÓMENOS

a los tres libros sobre el derecho de la guerra y de la paz.

1. Muchos han acometido la empresa de ilustrar con comentarios o de presentar en compendio el derecho civil, ya el Romano, ya el particular de cada pueblo; mas el derecho, que rige entre muchos pueblos y sus reyes, ya sacado de la misma naturaleza, ya establecido por leyes divinas, ya introducido por las costumbres y por consentimiento tácito, pocos lo han intentado, y nadie hasta ahora lo ha tratado enteramente y con determinado método: siendo así que conviene al género humano que así se haga.

2. Porque con razón llamó Cicerón excelente a esta ciencia en las alianzas, en los pactos, en las condiciones de los pueblos, de los reyes y de las naciones extranjeras, y, finalmente, en todo derecho de la guerra y de la paz. Y Euripides antepone esta ciencia al conocimiento de las cosas divinas y humanas: pues hace apostrofar así a Teoclímenes: *Porque sería muy bajo que, sa-*

biendo tú lo que es y será de los hombres y de los dioses, no conozcas lo que es justicia.

3. Y es tanto más necesario este trabajo, cuando no faltan en nuestro siglo, ni faltaron en otro tiempo, quienes despreciasen esta parte del derecho, como si no hubiera de ello mas que el nombre vacío.

Anda en boca de casi todos el dicho de Eutidemo en Tucídides, que para el rey o la ciudad que posee un imperio, nada les es injusto en siéndoles útil: a lo cual se asemeja lo otro, que, en la suprema fortuna aquello es más equitativo que es más fuerte, y que no se puede gobernar la república sin alguna injusticia.

Añádese, que todas las disputas que tienen lugar entre los pueblos y los reyes casi siempre se resuelven por las armas. Y no es sólo del vulgo esta creencia, que la guerra dista muchísimo de toda justicia, sino que muchas veces se escapan expresiones a los hombres sabios y prudentes que favorecen esa creencia. Porque nada más frecuente que lo opuesto entre sí, el derecho y las armas. Pues también Enio dijo: *No reclaman las cosas por el derecho escrito, sino más bien por la espada.* Y Horacio describe así la fiereza de Aquiles: *Niega sus derechos naturales, nada deja de fiar a las armas;* y otro hace hablar a uno, mientras maquinaba la guerra, de esta manera: *Aquí dejo la paz y los derechos violados.*

El viejo Antígono burlóse de un hombre que, mientras él asaltaba las ciudades ajenas, le presentaba un tratado de la justicia. Y Mario negaba poder dar oídos a las leyes, si no era con el estruendo de las armas. Y el mismo Pompeyo, tan comedido en sus palabras, se atrevió a decir: *Armado para pensar en las leyes.*

4. Entre los escritores cristianos se encuentran muchas citas en este sentido: baste por muchas una de Tertuliano: *El dolo, la severidad, la injusticia, ocupaciones propias de las guerras.*

Quienes así piensan, no hay duda que nos opondrán aquello de la Comedia: *Si te empeñas en hacer con derecho cierto estas cosas inciertas, harás tanto como si procuras hacer locuras a sabiendas.*

5. Mas como es en vano emprender a tratar del derecho, si no existe, también servirá para recomendar y no dejar ningún punto vulnerable en nuestra obra, refutar brevemente tan gravísimo error. Por lo demás, a fin de no irnos con el vulgo, démosle un abogado. Y ¿a quién mejor que a Carneades, el cual había llegado a lo que constituía el ideal de su escuela, a poder encaminar las fuerzas de su elocuencia en favor de lo falso, no menos que de lo verdadero?

Este, pues, habiendo emprendido la impugnación de la justicia, principalmente la de que ahora tratamos, no encontró argumento más fuerte

que éste: los hombres han consagrado entre sí derechos varios, según las costumbres, para su provecho, y los han cambiado ellos mismos muchas veces, según los tiempos; pero, que el derecho natural es nulo; porque todos, ya los hombres, ya los otros vivientes, son arrastrados a sus intereses, conducidos por la naturaleza; por consiguiente, o no hay justicia, o, si la hay, es la más grande tontería, pues se daña a sí misma procurando el bienestar ajeno.

6. Y lo que dice aquí el Filósofo, y sigue el Poeta: *Ni la misma naturaleza puede discernir entre lo justo y lo inicuo,* no debe admitirse en manera alguna, porque el hombre es cierto que es animal, pero es el animal más excelente, mucho más distante de todos los demás que las especies de ellos distan entre sí, de lo cual dan testimonio muchas acciones propias de la especie humana.

Y entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es, de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie: a la cual llamaban los Estoicos οικειωσιν. Luego lo que se dice, que todo animal es arrastrado por la naturaleza únicamente a su provecho, no puede concederse así, tomado tan universalmente.

7. Porque también en alguna manera moderan el amor a sus provechos ciertas especies de

vivientes, ya en orden a sus crías, ya en orden a otros de su especie: lo cual creemos que procede en ellos de algún principio inteligente extrínseco, porque acerca de otros actos, no menos dificíles que éstos, no manifiestan la misma inteligencia.

Y lo mismo se ha de decir de los niños, en los cuales se manifiesta antes de toda educación cierta propensión a hacer bien a los otros, prudentemente observada por Plutarco: así como brota espontáneamente en aquella edad la misericordia.

Y es justo pensar, que el hombre de edad madura, ya que sabe obrar de igual manera en casos semejantes, juntamente con el excelente deseo de asociación, para lo cual él solo entre todos los animales posee el medio especial de la palabra, tiene la facultad de saber y obrar conforme a los preceptos generales; lo conveniente a la cuál facultad ya no es común a todos los vivientes, sino peculiar de la naturaleza humana.

8. Mas esta conservación de la sociedad, que ya hemos indicado rudamente, propia del entendimiento humano, es la fuente de su derecho, el cual propiamente es llamado con este nombre: a lo cual pertenece la abstinencia de lo ajeno, y, si tuviésemos algo de otro o de ello hubiésemos sacado alguna ganancia, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres.

9. De esta significación del derecho dimana la otra más amplia: porque, ya que el hombre no tiene sólo sobre los demás vivientes la fuerza social de que hablamos, sino también el juicio para apreciar lo deleitable y lo nocivo, no solamente lo presente, sino también lo venidero, y lo que puede conducir a ambas cosas; es conforme a la naturaleza humana seguir también sobre estas cosas el juicio rectamente formado según la condición del entendimiento humano, no corromperse por el miedo o por el atractivo del apetito presente, ni precipitarse con arrebato temerario; y lo que abiertamente repugna al tal juicio, entiéndese ser además contra el derecho de la naturaleza, a saber, humana.

10. Y también pertenece aquí la distribución prudente en repartir lo que es propio de cada hombre o de la comunidad, como lo que antepone ya el más sabio al menos sabio, ya el pariente al extraño, ya el pobre al rico, según consiente el acto de cada uno y la naturaleza del asunto: la cual ponen muchos ya de antiguo como parte del derecho propia y estrictamente dicho, aun cuando ese derecho propiamente dicho es de naturaleza muy diversa, consistente en que se permitan a uno las cosas de otro, o que se cumplan.

11. Y ciertamente estas cosas, que llevamos dichas, tendrían algún lugar, aunque concediésemos, lo que no se puede hacer sin gran delito, que

no hay Dios, o que no se cuida de las cosas humanas: y como lo contrario de lo cual ya nos lo inculcan en parte la razón, en parte la tradición constante, y lo confirman además muchos argumentos y milagros atestiguados por todos los siglos, síguese al punto que debemos obedecer sin reserva al mismo Dios, como a Criador y a quien nos debemos nosotros y todas nuestras cosas, principalmente habiéndose él manifestado a nosotros bonísimo y poderosísimo, de manera que puede dar a los que le obedecen grandísimos premios, aun eternos, puesto que él es eterno, y debe creerse que quiere, y con mayor razón si lo hubiese prometido con palabras terminantes: lo cual, después de los antiguos hebreos, creemos los cristianos convencidos por la fe inquebrantable de los testimonios.

12. Y esta es ya otra fuente del derecho, a más de la natural, proviniente, sin duda, de la libre voluntad de Dios, al cual nos dicta nuestro mismo entendimiento irrefragablemente que le debemos estar sujetos.

Pero aun el mismo derecho natural de que hemos tratado, ya el social, ya el que se llama así más ampliamente, aunque nace de los principios internos del hombre, con todo puede en justicia atribuírse a Dios, porque él quiso que existieran en nosotros tales principios: en el cual sentido Crisippo y los Estoicos defendían que el origen

del derecho no se había de buscar mas que en el mismo Júpiter, de cuyo nombre de Júpiter *(Jovis)* puede afirmarse probablemente que derivaron los latinos la palabra *jus* (derecho).

13. Añádase que Dios hizo también más claros esos principios con las leyes dictadas, aun para aquellos que tienen menos fuerza de entendimiento para discurrir; e impidió que anduviesen vagando los ímpetus que nos arrastran a diversas cosas, y que miran mal a nuestro propio bien o al de otros, rigiendo ciertamente con más rigor a los más vehementes y repriméndolos con el fin y el modo.

14. Pero y la historia sagrada, fuera de lo que hay de preceptos en ella, no excita poco ese afecto social, puesto que nos enseña que todos los hombres descienden de los mismos primeros padres, de modo que también en ese sentido puede decirse con verdad lo que a otro propósito dijo Florentino, que el parentesco entre nosotros ha sido establecido por la naturaleza; de lo cual se sigue que no es lícito al hombre atentar contra el hombre. Entre los hombres, los padres son como ciertos dioses, a los cuales, por tanto, se les debe una obediencia, no sin límites, pero sí especial *(sui generis)*.

15. Y además, como sea de derecho natural cumplir lo pactado (pues era necesario entre los hombres algún modo de obligarse, ni se puede ex-

cogitar otro modo natural), de esta misma fuente dimanaron los derechos civiles. Porque los que se juntaron en alguna comunidad, o se sometieron a uno o a varios hombres, ésos, o prometieron expresamente, o por la naturaleza del acto debieron entender que tácitamente prometían seguir lo que determinasen, o la mayor parte de la asamblea, o aquellos en quienes se había delegado la potestad.

16. Lo que se dice, pues, no a Carneades solamente, sino a otros también: *La utilidad es madre no lejana de lo justo y equitativo,* hablando con exactitud, no es verdadero; porque la madre del derecho natural es la misma naturaleza humana, la cual, aunque de nada necesitáramos, nos inclinaría a desear la sociedad mutua; y la madre del derecho civil es la misma obligación nacida del consentimiento, la cual, como tome su fuerza del derecho natural, puede también llamarse a la naturaleza como la bisabuela de este derecho.

Pero la utilidad se añade al derecho natural: porque quiso el autor de la naturaleza que estuviéramos solos y fuéramos débiles y necesitados de muchas cosas para pasar bien la vida, a fin de obligarnos más a procurar la sociedad, y la utilidad dió ocasión al derecho civil; porque esa comunidad o sujeción que dijimos comenzó a establecerse por razón de alguna utilidad. Además,

los que imponen los derechos a otros también suelen o deben mirar en ello alguna utilidad.

17. Pero, así como el derecho de cada ciudad mira la utilidad de ella, así también pudieron originarse por consentimiento ciertos derechos entre las ciudades, o todas, o las más; y una vez nacidos, es claro que mirarían, no a la utilidad de las comunidades particulares, sino de aquella comunidad magna. Y este es el derecho que se llama de gentes, cuando distinguimos este nombre del derecho natural; la cual parte del derecho omitió Carneades, al dividir todo derecho en natural y civil de cada pueblo, siendo así que, al tratar del derecho que existe entre los pueblos (pues añadió un tratado de sobre las guerras y sus frutos), debió hacer mención necesariamente de este derecho.

18. Sin razón, pues, presenta Carneades la justicia con el nombre de tontería. Porque así como por confesión del mismo no es tonto el ciudadano que cumple el derecho civil en la ciudad, aunque por amor de él tenga que privarse de ciertas cosas provechosas para él; así tampoco es tonto el pueblo, que no estima en tanto sus utilidades, que por ellas desprecie los derechos comunes de los pueblos; pues hay la misma razón para ambas cosas; porque, así como el ciudadano que quebranta el derecho civil con pretexto de la utilidad presente, destruye lo que apoya las utilidades per-

petuas suyas y de su posteridad; así también el pueblo, que viola los derechos natural y de gentes, destruye también para en adelante las defensas de su tranquilidad.

Y entonces, aunque no hubiera de esperarse de la observancia del derecho utilidad alguna, sería de sabio y no de tonto, inclinarse a aquello a que nos sentimos arrastrados por nuestra naturaleza.

19. Por lo cual, tampoco es verdadero en general aquello: *Es necesario confesar que los derechos se han creado por el miedo a la injusticia,* que alguno explica en Platón de esta manera, que las leyes han sido inventadas por el miedo de padecer una injusticia, y que los hombres son forzados a practicar la justicia por cierta violencia; pues esto únicamente se aplica a aquellas determinaciones y leyes, que se han excogitado para facilitar el cumplimiento del derecho; así como muchos débiles de por sí, a fin de no ser oprimidos por los más fuertes, pusiéronse de acuerdo para instituír y defender todos a la una los juicios para que todos juntos prevaleciesen contra aquellos a los cuales cada uno de por sí no era igual.

Y en este sentido, por fin, puede muy bien tomarse lo que se afirma, que derecho es lo que plugo al más fuerte, entendiendo que carece el derecho de su fin externo, a menos de no servirse de la fuerza; a la manera que Solón realizó las

cosas más grandes, según él decía: *Atados juntos al mismo yugo la fuerza y el derecho.*

20. Ni carece, sin embargo, de toda eficacia el derecho, aun privado de la fuerza: porque la justicia lleva la tranquilidad de la conciencia, y la injusticia las torturas y despedazamientos, que Platón describe en los pechos de los tiranos; el asentimiento de los buenos aprueba la justicia, y condena la injusticia; y lo que es de mayor consideración, ésta tiene a Dios por enemigo, y aquélla por favorecedor, el cual reserva sus juicios para después de esta vida, de suerte, que muchas veces hace manifiesta su fuerza aun en esta vida: lo cual enseñan las historias con muchos ejemplos.

21. Pero el error de muchos, que miran como de más en el pueblo o en el gobernador del mismo la justicia, que exigen a los ciudadanos, tiene por causa, primero, no ver en el derecho mas que la utilidad que de él resulta, la cual es evidente en los ciudadanos, los cuales aisladamente son débiles para defenderse; pero las grandes ciudades, ya que creen tener en sí todo cuanto se necesita para conservar bien su vida, no parece que tengan necesidad de esa fuerza, que no mira a lo de fuera, y se llama justicia.

22. Mas, por no repetir lo que dije, el derecho no se ha dispuesto por amor únicamente a la utilidad, ni se da ciudad alguna tan poderosa

que no necesite a veces de la ayuda de otros fuera de ella, ya para el comercio, ya también para repeler las fuerzas aunadas contra ella de muchos pueblos extraños; por lo cual vemos que son deseadas ardientemente las alianzas aun por los pueblos y reyes más poderosos, a las cuales quitan todo valor los que limitan el derecho a los términos de una ciudad. Es mucha verdad aquello, que todo queda inseguro tan pronto como se ha dejado el derecho.

23. Si no hay unión alguna que pueda conservarse sin el derecho, lo que probaba Aristóteles con el célebre ejemplo de los ladrones, seguramente también necesita de él la que junta entre sí al género humano o a muchos pueblos; lo cual comprendió quien dijo, que las alianzas no debían hacerse ni siquiera por amor a la patria. Aristóteles acusa con severidad a los que, no queriendo que mande entre ellos sino quien tenga derecho, nada les importa qué sea justo, ni qué injusto hacia los extraños.

24. El mismo Pompeyo, a quien mencionamos hace poco en otra parte, corrigió lo que había dicho cierto rey espartano, que era felicísima la república cuyas fronteras están rodeadas de lanzas y espadas, diciendo, que es de verdad feliz la que tiene por frontera la justicia.

A cuyo propósito pudo usarse asimismo de la

autoridad de otro rey espartano, que antepuso la justicia al poder militar, por esta razón, que la fortaleza debía regularse por cierta justicia; mas, si todos los hombres fuesen justos, no necesitarían de esa fortaleza.

Los estoicos definían la misma fortaleza: una virtud defensora de la justicia.

Temistio trata elocuentemente en su oración a Valente, que los reyes, cuales los pide el orden de la sabiduría, no tienen cuenta solamente del pueblo encomendado a ellos, sino de todo el género humano, y de ser, como él dice, no sólo φιγομακέδονας, o φιλορωμαιους, sino φιλανδρωπονς. Minos dejó un nombre odioso a la posteridad no por otra causa que por circunscribir la justicia con los límites de su imperio.

25. Y dista tanto de ser admitido lo que algunos se forjan, que en la guerra caducan todos los derechos, que ni se debe emprender la guerra sino para la consecución del derecho, ni, emprendida, proseguirla sino dentro del orden de la justicia y de la fidelidad.

Bien dijo Demóstenes que la guerra se hace contra aquellos que no pueden ser contenidos por la justicia. Porque la justicia rige contra los que se sienten más débiles; contra los que se hacen o se creen iguales se hacen las guerras, pero, en verdad, para que se hagan rectamente, no deben

hacerse menos religiosamente que suelen ejercerse los juicios (1).

26. Callen, pues, las leyes entre las armas, pero las civiles y judiciales y propias de la paz, no las otras perpetuas y acomodadas a todos los tiempos.

Pues muy bien dijo Dión de Prusa, que entre los enemigos no valen ciertamente los derechos escritos, esto es, los civiles, pero valen los no escritos, esto es, los que dicta la naturaleza o establece el consentimiento de los pueblos.

Esto enseña aquella antigua fórmula de los Romanos: *esas cosas creo que se han de pretender en guerra justa y piadosa.*

Los mismos antiguos Romanos, según notaba Varrón, emprendían las guerras tardíamente y sin despotismo, porque pensaban que no se debía hacer una guerra, si no era humanitaria.

Camilo decía, que se han de hacer las guerras con justicia no menos que con fortaleza.

Africano, que el pueblo de Roma debía emprender y terminar las guerras justamente. En otro se lee: *Hay derechos de la guerra como hay derechos de la paz.*

---

(1) Es decir, para los más débiles que el que debe hacer justicia funcionan los tribunales; para los que son o se juzgan iguales échase mano de las armas para aplicarles la justicia.

Otro admira a Fabricio por un hombre grande, y, lo que es muy difícil, por inocente en la guerra, y quien creía haber algo injusto contra el enemigo.

27. Cuánto valor tenga el conocimiento de la justicia en las guerras, lo demuestran a cada paso los escritores de historias, los cuales atribuyen muchas veces la victoria a esta causa principalmente.

De ahí los proverbios: se abaten o acrecientan las fuerzas en el soldado según la causa; raras veces vuelve sano y salvo quien tomó las armas injustamente; a la buena causa siempre la acompaña la esperanza; y otros en este sentido.

Ni deben hacer vacilar a nadie los resultados prósperos de inicuas maquinaciones. Porque es bastante que la justicia de la causa tenga de suyo alguna fuerza, y grande, para obrar, aunque esa fuerza, como acontece en las cosas humanas, sea muchas veces impedida en sus efectos por la interposición de otras causas.

También para entablar amistades, de las cuales necesitan para muchas cosas así los particulares como los pueblos, vale mucho la opinión de no emprender temeraria ni injustamente la guerra, y de hacerla con humanidad. Porque nadie se unirá ligeramente a los que estiman por viles el derecho, lo lícito y la fidelidad.

28. Y constándome a mí clarísimamente por

las razones que ya expuse, que existía entre los pueblos algún derecho común que valía para las guerras y en las guerras, he tenido muchos y graves motivos para hacer un tratado sobre ello.

Contemplaba en el orbe Cristiano la vergonzosa libertad de hacer la guerra hasta a los pueblos bárbaros; por leves o ningunas causas recurrir a las armas, las cuales una vez tomadas, no tener respeto alguno ni al derecho divino ni al humano, enteramente como si con un solo edicto se hubiese lanzado la cólera a todos los crímenes.

29. A vista de la cual inhumanidad muchos hombres no malos llegaron a prohibir toda clase de armas al Cristiano, cuya doctrina principalmente consiste en amar a todos los hombres; a los cuales parecen unirse algunas veces ya Juan Fero y Erasmo de los nuestros, varones amantísimos de la paz, ya eclesiástica, ya civil; pero, a lo que pienso, con el fin con que solemos doblar hacia un lado lo que se desvió hacia otro, a fin de que vuelva a su posición verdadera.

Pero este mismo empeño de oponerse con demasiada fuerza; con frecuencia no sólo no aprovecha, mas antes estorba, porque lo que fácilmente se halla de más en éstos, quita autoridad a otros dichos que están en la verdad.

La medicina, pues, aplicable a entrambos pareceres fué, ni creer que nada es lícito, ni creer que lo es todo.

30. A la vez quise favorecer con el trabajo de mi diligencia privada a la jurisprudencia, que antes de ahora ejercité en los cargos públicos con la integridad que pude, lo que me quedaba ahora que estoy indignamente desterrado de la patria tan esclarecida con mis trabajos.

Muchos pretendieron hasta hoy darle forma de ciencia; nadie lo llevó a cabo; ni se puede hacer, si, lo que no se ha procurado bastante hasta ahora, no se distinguen bien de las cosas naturales las que vienen por común consentimiento; porque las naturales, por ser las mismas siempre, fácilmente se pueden reducir a ciencia; pero las que vienen del común consentimiento, ya por cambiarse muchas veces, ya por ser diferentes en diferentes partes, están fuera de la ciencia, como las otras percepciones de las cosas particulares.

31. Y si algunos, sacerdotes de la justicia verdadera, tomasen sobre sí tratar las partes de la jurisprudencia natural y perpetua, dejadas aparte las cosas que traen su origen de la libre voluntad, uno de las leyes, otro de los tributos, otro del cargo de los jueces, otro de conjeturar las voluntades, otro de hacer fe de los hechos, podríase después hacer un cuerpo con todas estas partes reunidas.

32. Nosotros mostramos el camino, que juzgamos ciertamente se debe seguir, más bien con hechos que con palabras, en esta obra, la cual

contiene la parte más excelente de la jurisprudencia.

33. Pues en el primer libro examinamos la cuestión general sobre el origen del sobredicho derecho: si hay alguna guerra justa; después, para conocer la diferencia de la guerra pública y la privada, hemos tenido que explicar el valor mismo de la autoridad suprema, qué pueblos la tienen, qué reyes completa, cuáles en parte, cuáles con el derecho de enajenar, cuáles la tienen de otra manera: después se hubo de tratar sobre los deberes de los súbditos para con sus superiores.

34. El libro segundo, ya que tomó a su cargo exponer todas las causas por las que se puede originar la guerra, desenvuelve largamente, qué cosas sean comunes, cuáles propias, qué derecho posean unas personas sobre las otras, qué obligación nazca del dominio, cuál sea la norma de la sucesión de los reyes, qué derecho produce el pacto o el contrato, qué fuerza e interpretación tienen las alianzas, cuál el juramento ya privado ya público, qué se debe por el daño causado, cuál ha de ser la honradez de los legados, cuál el derecho de enterrar a los muertos, y cuál es la naturaleza de las penas.

35. El tercer libro, que tiene por objeto propio y peculiar lo que es lícito en la guerra, después de distinguir lo que se practica impunemen-

te o también lo que en los pueblos extraños se da por lícito de lo que carece de falta, viene a las clases de paz y a todos los convenios bélicos.

36. Y es tanto más de apreciar esta obra, porque como dije, nadie trató en su totalidad este argumento, y los que lo trataron en parte lo hicieron de manera que dejaron mucho para el trabajo de otros.

Nada hay de este género en los Filósofos antiguos, ni Griegos, entre los cuales Aristóteles había compuesto un libro, al que intituló δικαιώματα πολέμιον, ni en los que dieron su nombre al reciente Cristianismo, lo que hubiera sido mucho de desear; aun los libros de los antiguos Romanos sobre el derecho fecial nada nos han transmitido del suyo más que el nombre.

Los que compusieron compendios de los casos, que llaman de conciencia, dieron un sumario, así como de otras cosas, también sobre la guerra, las promesas, el juramento, y las represalias.

37. Vi también los libros especiales sobre el derecho de la guerra escritos en parte por Teólogos, como Francisco Victoria, Enrique Gorchem, Guillermo Mateo, en parte por doctores de derecho, como Juan Lobo, Francisco Aria, Juan de Liñán, Martín de Laus; pero todos éstos hablaron muy poco de argumento tan fecundo, y muchos de manera que mezclaron y confundieron

sin orden lo que es del derecho natural y del divino y del de gentes y del civil y lo que proviene de los cánones.

38. Lo que principalmente faltó a todos éstos, la luz de las historias, intentaron suplirlo el eruditísimo Fabro en algunos capítulos de los Semestres, pero según su costumbre y aduciendo sólo testimonios; con más extensión, y para referir multitud de ejemplos a algunas definiciones, Baltasar de Ayala, y más que él Alberico Gentili; de cuya diligencia confieso que me he ayudado como sé que pueden ayudarse también otros, de suerte que dejo a los lectores el juzgar qué pueda desearse en él sobre el método de exponer, qué en el orden, qué en la manera de distinguir las cuestiones y las diversas clases de derechos. Solamente diré que acostumbra él seguir muchas veces, al resolver las disputas, o los pocos ejemplos no siempre recomendables, o también la autoridad de los modernos Jurisconsultos en las respuestas, de las cuales no pocas están acomodadas al deseo de los que consultan, no a la naturaleza de lo justo y razonable.

Las causas por las cuales la guerra se llama justa o injusta Ayala no las toca; Gentili sólo señaló algunas de las principales, según le pareció, pero muchos de los importantes y frecuentes lugares de controversia ni los toca siquiera.

Nosotros hemos procurado que desaparezca una tal omisión, habiendo indicado también las fuentes de los juicios, por las cuales sería asimismo fácil determinar si nosotros hubiéramos omitido algo.

Réstame exponer brevemente con qué medios y con qué afán he emprendido este asunto. Mi primer cuidado fué reducir las pruebas de lo que pertenece al derecho natural a algunas nociones tan ciertas que nadie las pueda negar, si no se hace violencia. Porque los principios de ese derecho, si es que te fijas bien, son de suyo claros y evidentes, casi lo mismo que lo que percibimos por los sentidos externos, los cuales, siendo ellos instrumentos bien dispuestos para sentir, y existiendo las demás cosas necesarias, no engañan.

Y por eso Eurípides hace hablar así a Polinices en Las Fenicias, cuya causa sostiene ser claramente justa: *He dicho esto, madre, no envuelto en ambages, a la vez a los ignorantes y sabios, fundado en las leyes de lo justo y razonable.* Y al punto añade el juicio del coro (y consta éste de mujeres, y bárbaras ellas), aprobando lo dicho.

40. He utilizado asimismo para la confirmación de este derecho los testimonios de filósofos, historiadores, poetas, y últimamente de oradores: no porque se les haya de creer indiscretamente, pues suelen las sectas servir al argumento, a la

causa (1): pero cuando muchos en diferentes tiempos y lugares afirman por cierta una misma cosa, eso debe atribuirse a una causa universal: la cual en nuestras cuestiones no puede ser otra que o la consecuencia directa sacada de los principios naturales, o algún común consentimiento. Aquélla indica el derecho natural, y éste el de gentes: cuya diferencia se ha de apreciar no ciertamente por los mismos testimonios (pues muy a menudo mezclan los escritores estas palabras *derecho natural* y *derecho de gentes*), sino por la cualidad de la materia. Porque lo que no puede deducirse con segura argumentación de principios ciertos, y es con todo eso practicado en todas partes, síguese que tenga su origen en la libre voluntad.

41. Y así he trabajado siempre exclusivamente por distinguir estos dos derechos, no menos entre sí, que del derecho civil; y en el derecho de gentes separé lo que es derecho cierto y bajo todos puntos, y lo que solamente produce cierto efecto externo a semejanza de aquel derecho primitivo, a saber, que no sea lícito resistir con la fuerza, o también que se deba defender en todas

---

(1) Tiene mucha razón. Los moralistas católicos han abusado torpemente del argumento de autoridad, sobre todo los modernos, que tienen menos de filósofos que de rastreros compiladores.

partes con la fuerza pública para alcanzar alguna utilidad, o para evitar graves inconvenientes; y cuán necesaria sea esta observación para muchas cosas, se verá claro en el mismo decurso de la obra.

Con no menor solicitud distinguimos lo que es de derecho estricto y propiamente dicho, de donde nace la obligación de restituir, y lo que pasa por derecho porque obrar de otra manera pugna con algún otro dictado de la recta razón: sobre la cual diversidad de derecho ya dijimos también algo arriba.

42. Entre los Filósofos tiene con razón el primer lugar Aristóteles, ya consideres el método de tratar, ya la agudeza en distinguir, ya el peso de las razones.

Ojalá que esa preeminencia no se hubiese cambiado desde hace algunos siglos en algo de tiranía, de suerte que la verdad, a la cual Aristóteles prestó fielmente sus servicios, ya no se apoye en ninguna otra cosa más que en el nombre de Aristóteles.

Yo sigo aquí y en otras partes la libertad de los antiguos Cristianos, que no habían jurado sumisión a la secta de ningún filósofo, no porque fuesen del parecer de los que decían que nada se puede conocer, lo cual es de lo más estúpido; sino porque creían no haber una secta que poseyese toda la verdad, y ninguna que no tuviese

algo de ella. Y así, reunir en un cuerpo la verdad esparcida por cada uno, y diseminada en las sectas, eso pensaban que no era otra cosa que enseñar en realidad la doctrina Cristiana.

43. Entre otras cosas, para decir de paso esto, que no es ajeno a nuestro propósito, me parece, no sin motivo, que se apartan de Aristóteles ya no pocos Platónicos, ya los antiguos Cristianos, en que aquél puso la naturaleza misma de la virtud en el medio de los afectos y de las acciones: lo cual, una vez sentado, lo llevó a él mismo a juntar en una diversas virtudes, como la liberalidad y la parsimonia, y tener en verdad por opuestas las que no se corresponden de igual manera, la jactancia y la disimulación; y dar el nombre de vicios a ciertas cosas, que o no existen, o no son de suyo vicios, como el desprecio del placer y de los honores y la exención de ira contra los hombres.

44. Y que no esté bien puesto en general este fundamento se ve claro hasta en la justicia, acerca de la cual lo opuesto a ella en poco o en mucho, ya que no lo pude encontrar en las pasiones y en las acciones que siguen a las mismas, lo busco en las cosas mismas sobre que versa la justicia: lo cual, primero, es saltar de una especie en otra, lo que con razón reprende en otros: además, recibir menos de lo suyo puede ciertamente tener adjunto algún vicio, porque uno se-

gún las circunstancias se debe a sí y a los suyos; pero en realidad no puede estar reñido con la justicia, que consiste en privarse enteramente de lo ajeno.

Al cual error es semejante el defender que el adulterio por liviandad y la muerte por ira no pertenecen propiamente a la injusticia, siendo así que la injusticia no tiene otra naturaleza que la usurpación de lo ajeno; ni importa que provenga de la avaricia, de la liviandad, de la ira, o de una misericordia imprudente; o del deseo de sobresalir, de donde suelen originarse las más grandes injusticias. Porque despreciar todos los incentivos solamente para que no se falte a la sociedad humana, esto es propio de la justicia.

45. Para volver al lugar de donde salí, es cierto que acontece que algunas virtudes refrenan las pasiones, pero esto no porque sea propio y perpetuo de toda virtud, sino porque la recta razón, a la cual sigue siempre la virtud, en algunas señala el modo de seguirla, en otras excita a lo perfecto: porque a Dios no le podemos honrar en demasía; por tanto, la superstición no peca porque honre a Dios demasiado, sino por hacerlo malamente: ni podemos desear en demasía los bienes eternos, ni temer de más los males eternos, ni aborrecer en exceso los pecados.

Con verdad, pues, dijo Gelio, que hay ciertas cosas, cuya amplitud no se estrecha por ningún

límite, y las cuales, cuanto son mayores y más acrecentadas, son asimismo tanto más laudables.

Lactancio, habiendo razonado mucho sobre las pasiones, dijo: *No consiste la sabiduría en reprimirlas, sino en reprimir sus causas; porque se excitan por lo de fuera: ni convino mucho ponerles freno a ellas, puesto que las pequeñas pueden causar grandes crímenes, y las grandes pueden estar sin culpa.*

Nos hemos propuesto respetar mucho a Aristóteles, pero con aquella libertad, que él mismo se arrogó por amor a la verdad respecto de sus maestros.

46. Las historias tienen dos provechos, que servirán nuestro propósito: porque nos proporcionan ejemplos y juicios. Ejemplos, que cuanto son de tiempos y pueblos mejores, tanta mayor autoridad tienen: por eso preferimos a los demás los antiguos de Griegos y Romanos.

Ni se han de despreciar los juicios, mayormente los unánimes: porque el derecho natural, según dijimos, se prueba con ellos de alguna manera, y el derecho de gentes no hay otro modo de probarlo.

47. No tienen tanto peso los dichos de poetas y oradores: sin embargo, usamos de ellos muchas veces, no tanto para afirmarnos con ellas, cuanto para comunicar con sus dichos algo de elegancia a lo que quisimos decir.

48. Con frecuencia uso de la autoridad de los libros, que escribieron o aprobaron los hombres inspirados de Dios, distinguiendo los de la antigua y la nueva ley.

Hay quienes dicen que obliga la ley antigua por el derecho natural: sin duda equivocadamente: porque muchas de sus cosas provienen de la libre voluntad de Dios, que, sin embargo, nunca está en pugna con el derecho natural verdadero: y en tanto se saca de ahí con seguridad un argumento, en cuanto distingamos cuidadosamente el derecho de Dios, que Él realiza algunas veces por medio de los hombres, y el derecho de éstos entre sí.

Hemos evitado, pues, en lo posible, ya este error, ya el otro su contrario, que sostiene no servir para nada el Antiguo Testamento después de los tiempos del Nuevo.

Nosotros opinamos lo contrario, ya por lo que hemos dicho, ya porque el Nuevo Testamento es de tal condición, que cuanto se prescribe en el Antiguo respecto de las virtudes morales, lo mismo o más prescribe también él: y de esta manera vemos que usan los antiguos escritores Cristianos de los testimonios del Antiguo Testamento.

49. Y para penetrar el sentido de los libros pertenecientes al Antiguo Testamento no nos pueden ayudar poco los escritores Hebreos, aquellos

mayormente que conocieron con perfección la lengua y las costumbres de su patria.

50. Del Nuevo Testamento uso para enseñar, que por ninguna otra parte se puede saber lo que es lícito a los Cristianos: y lo distinguí, contra lo que hacen casi todos, del derecho natural, teniendo por cierto que en tan santísima ley se nos prescribe una mayor probidad de la que exige por sí solo el derecho natural.

Ni omití tampoco notar, si hay algunas cosas, que más bien se nos aconsejan que se nos mandan, para que sepamos que el faltar a los preceptos es ilícito y sujeto a castigo, mas el aspirar a lo perfecto es una determinación generosa y que no carecerá de su premio.

51. Los cánones conciliares que son buenos, son deducciones de los enunciados generales de la ley divina acomodadas a lo que ocurre: y éstos, o declaran lo que manda la ley divina, o exhortan a lo que Dios aconseja. Y este es el verdadero deber de la Iglesia de Cristo, dar las cosas que Dios le ha encomendado y del modo que se las encomendaron.

Pero también las costumbres de aquellos Cristianos antiguos, y que tan bien llenaban su nombre, usadas y alabadas con razón, tienen el valor de cánones.

Inferior a la de éstas es la autoridad de los que florecieron entre los Cristianos por la fama

de su piedad y doctrina cada uno en su tiempo, y no han sido tildados de ningún error grave; pues lo que éstos dicen con gran aseveración, y como cosa averiguada, no debe tener poco peso para interpretar lo que parece obscuro en las sagradas Escrituras, tanto mayor cuanto haya consentimiento de los más de ellos y se acercan más a los tiempos de la pureza primera, cuando ni la tiranía ni conspiración alguna pudo adulterar todavía la verdad primitiva.

52. Cuánto valgan por el talento los Escolásticos, que sucedieron a esos, lo demuestran con frecuencia: pero vinieron en tiempos funestos y desconocedores de las buenas artes; por lo cual no es de extrañar, si entre muchas cosas de alabar se hayan de perdonar también algunas.

Con todo cuando consienten en cosas de costumbres apenas yerran: puesto que son muy perspicaces para ver si hay algo que puedan reprender en los dichos de otros: en lo cual mismo, sin embargo, dan un grande ejemplo de modestia al defender cosas contrarias, peleando entre sí con argumentos, más bien que, según la costumbre que ha comenzado hace muy poco a deshonrar tanto las ciencias, con injurias, parto vergonzoso del ánimo impotente.

53. De los que cultivan la ciencia del Derecho Romano hay tres clases.

La primera, de aquellos cuyas obras aparecen

en las Pandectas, en los Códigos de Teodosio y de Justiniano, y en las disposiciones de las Novelas.

Tienen el segundo lugar los que sucedieron a Irnesio, Acursio, Bartolo y tantos otros nombres, los cuales dominaron por mucho tiempo en el foro.

El tercero comprende a aquellos que juntaron las letras humanas al estudio de las leyes.

Mucho estimo a los primeros, porque suministran con frecuencia razones muy buenas para declarar lo que es de derecho natural: y prestan apoyo frecuentemente no menos a éste que al derecho de gentes; de suerte, sin embargo, que ellos lo mismo que otros confunden muchas veces estos nombres, y llaman repetidas veces derecho de gentes a lo que es sólo de algunos pueblos, y no como por convenio, sino porque lo admitieron copiándose los unos a los otros, o fortuitamente.

Pero hasta lo que es de derecho de gentes lo tratan con frecuencia confusa e indistintamente con lo que es de derecho Romano, como se deja ver por el título sobre los Cautivos y del postliminio.

Y hemos trabajado para que se distinguiesen estas cosas.

54. La segunda clase, poco cuidadosa del derecho divino y de la historia antigua, quiso re-

solver todas las controversias de los reyes y de los pueblos por las leyes Romanas, teniendo en cuenta algunas veces los cánones.

Mas también a éstos les impidió no pocas veces la infelicidad de sus tiempos, que entendieran rectamente esas leyes, muy diligentes por otro lado para indagar la condición de lo justo y razonable; de lo cual ha resultado, que se dieron muchas veces muy buenos autores de derecho, hasta en el tiempo en que había malos intérpretes del derecho establecido.

Pero son de escuchar principalmente, cuando confirman alguna práctica que hace al derecho de gentes de nuestros tiempos.

55. Los doctores de la tercera clase, que se limitan al derecho Romano, y nunca, o solamente de pasada, se extienden al derecho común, apenas contienen una práctica, que haga a nuestro propósito.

Juntaron la sutileza escolástica con el conocimiento de las leyes y de los cánones, de modo que no se abstuvieron aun de las controversias de los pueblos y de los reyes, los dos españoles Covarrubias y Vázquez: éste con grande libertad, aquél con más modestia, pero no sin cierto juicio exacto.

Los franceses acometieron la empresa de mezclar más las historias con el estudio del derecho, entre los cuales son muy nombrados Bodino y

Hottoman, aquél en una obra entera, éste en cuestiones esparcidas, cuyas proposiciones y raciocinios nos proporcionarán materia muchas veces para investigar la verdad.

56. En toda la obra me he propuesto principalmente tres cosas: exponer con la mayor claridad los motivos de juicio, disponer con un orden fijo las cosas que se habían de tratar, y distinguir con precisión las cosas que podían parecer las mismas entre sí y no lo eran.

57. Me abstuve de lo que pertenece a otro tratado, como lo que enseña qué se entienda por obrar por costumbre: porque estas cosas ya tienen su ciencia especial de la política, la cual con razón trata tan exclusivamente Aristóteles, que nada admite extraño; contra lo cual se levantó Bodino, para quien se confunde esta ciencia con la de nuestro derecho.

Sin embargo, en algunos lugares hice mención de lo que es útil, pero de pasada y para distinguirlo más claramente de la cuestión de lo justo.

58. Me hará injuria quien piense que yo me he referido a algunas disputas de nuestro tiempo, ya levantadas, o que puede preverse que se levantarán. Porque confieso con sinceridad que, así como los matemáticos consideran las figuras con abstracción de los cuerpos, así yo, al tratar del derecho, prescindí de todo hecho particular.

59. Respecto del estilo, no quise ocasionar cansancio al lector amontonando abundancia de palabras a la multitud de asuntos a tratar, cuando procuraba su utilidad.

Y así, he seguido en lo posible un estilo conciso y conveniente para enseñar: a fin de que los que se ocupan en los asuntos públicos tengan como en un cuadro, ya las clases de controversias que suelen suscitarse, ya los principios por que pueden resolverse: conocidas las cuales cosas, será fácil ajustar el discurso al asunto propuesto y extenderlo cuanto se quiera.

60. Algunas veces traje las mismas palabras de los escritores antiguos, cuando eran tales que parecían dichas con autoridad o con elegancia singulares: lo cual hice con los Griegos a veces, y mayormente cuando era corta la sentencia, o cuando no me atrevía a confiar en que pudiese alcanzar con la lengua latina la elegancia de ella: sin embargo, siempre añadí la traducción latina en gracia de los que no aprendieron la lengua griega.

61. Ahora bien, la libertad que me tomé yo para discernir las opiniones y escritos de los otros, ruego y suplico que se la tomen conmigo todos aquellos a cuyas manos llegaren estos míos.

No se darán ellos tanta prisa en advertirme el error, como yo en seguir sus advertencias.

Y ya ahora ciertamente, si he dicho aquí algo contrario a la piedad, a las buenas costumbres, a las Sagradas Escrituras, al asentimiento universal de la Iglesia de Cristo, o a alguna verdad, téngase por no dicho.

LIBRO PRIMERO

Del derecho de la guerra y de la paz.

CAPÍTULO PRIMERO

¿QUÉ ES LA GUERRA, QUÉ EL DERECHO?

I. Orden de la obra.—II. Definición de la guerra y origen del nombre.—Descríbese el derecho como una propiedad de la acción, y se divide en rectorio e igualatorio.—IV. El derecho como cualidad se divide en facultad y aptitud.—V. División de la facultad o del derecho propiamente dicho en potestad, dominio y crédito.—VI. Otra división de la facultad, en ordinaria y eminente.—VII. ¿Qué es la aptitud?—VIII. De la justicia ejecutiva y atributiva; no se distinguen con propiedad por la proporción geométrica y aritmética, ni porque ésta se aplique a las cosas comunes y aquélla a las de los particulares.—IX. Defínese el derecho como regla, y se divide en natural y voluntario.—X. Definición del derecho natural; división, y distinción de los que no se llaman así con propiedad.—XI. El instinto común a los hombres con los animales, o el propio de los hombres no constituye otra clase de derecho.—XII. Cómo se prueba el derecho natural.—XIII. División del derecho voluntario en humano y divino.—XIV. Divídese el derecho humano en civil, civilestricto y civil-amplio, que es el derecho de gentes; su explicación, y cómo se prueba.—XV. Divídese el derecho divino

en universal y propio de un pueblo.—XVI. El derecho de los hebreos nunca obligó a los extranjeros.—XVII. Qué argumentos pueden tomar los cristianos de la ley hebrea y cómo.

I. Las contiendas de aquellos que no están sujetos a un derecho civil común, como son, ya los que todavía no forman un pueblo, ya los que entre sí son diferentes pueblos, ora los particulares, ora los mismos reyes, y los que tienen derecho igual a los reyes, sean éstos magnates, sean pueblos libres; o bien pertenecen al tiempo de guerra o bien al de paz.

Mas como la guerra se emprende por amor a la paz, y no hay contienda alguna de la cual no pueda originarse la guerra, con razón se tratarán con ocasión del derecho de guerra cualesquiera contiendas que suelen suscitarse de esta clase: después la misma guerra nos conducirá como a su fin a la paz.

*
* *

II. 1. Al tratar, pues, del derecho de guerra, hemos de ver qué es la guerra, sobre la cual se disputa, y qué el derecho, que se busca.

Cicerón llamó a la guerra una pelea por la fuerza.

Pero el uso ha hecho que con este nombre se indique no la acción, sino el estado, de suerte que

guerra es el estado de los que combaten por la fuerza, como tales; la cual generalidad comprende todas aquellas clases de guerra, de que se tratará después; porque no excluyo aquí la privada, como que en realidad es antes que la pública, y tiene sin género de duda naturaleza común con la pública, la cual se ha de señalar por lo mismo con idéntico propio nombre.

2. Ni repugna el origen de este nombre.

Porque la guerra *(bellum)* viene de la voz antigua duelo *(duellum)*, como *dueno (duonus* se convirtió en *bonus)* se convirtió en *bueno*, y *duis* en *bis*.

Duelo, pues, se llama de dos, en el mismo sentido que decimos paz a la unión.

Así para los griegos del significado multitud, εμος πολ; y para los antiguos λύη de la separación, como también la corrupción del cuerpo δύη.

3. Ni tampoco rechaza esta idea más amplia el uso de la palabra.

Porque, si alguna vez se da el nombre de guerra únicamente a la pública, nada nos estorba eso, siendo como es certísimo que muchas veces el nombre del género se aplica particularmente a la especie, sobre todo a la más excelente.

No incluyo en la definición a la justicia, porque eso mismo investigamos en esta cuestión, si hay alguna guerra justa, y cuál lo es. Y debe dis-

tinguirse lo que se investiga de aquello de lo cual se investiga.

* * *

III. 1. Cuando escribimos este tratado sobre el derecho de guerra, entendemos ser lo primero lo mismo que ya se ha dicho: si hay alguna guerra justa, y luego qué es justo en la guerra.

Pues derecho no significa aquí otra cosa que lo que es justo: negando, más bien por el significado que de palabra, que sea derecho lo que no es injusto.

Mas es injusto lo que repugna a la esencia de la sociedad de los que gozan de razón.

Así hablar mal de uno por su provecho, dice Cicerón, que es contra la naturaleza, y lo prueba así, porque, si eso se practica, es necesario que se destruya la sociedad de los hombres y su unión.

Florentino prueba, que atentar el hombre contra el hombre es ilícito, porque la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre nosotros.

Y Séneca: *como todos los miembros están conformes entre sí, porque interesa al todo que cada uno de ellos sea guardado; así los hombres cuidan de los particulares, porque fuimos engendrados para la sociedad. Pues la sociedad no puede ser salva sino por el amor y custodia de las partes.*

2. Y así como hay una sociedad sin desigualdad, como entre los hermanos, ciudadanos, amigos y aliados; otra desigual, καθ'ὑπεροχήν para Aristóteles, como entre el padre y los hijos, el señor y el siervo, el rey y los súbditos, Dios y los hombres: así uno es lo justo por igualdad de los que viven juntos, otro de aquel que rige y del que es regido, en cuanto son tales: de los cuales, a éste llamaremos, con razón, si no me equivoco, derecho director, y al otro igualador.

* * *

IV. Es diferente de esta significación del derecho la otra, pero derivada de ésta, que se refiere a la persona; en el cual sentido, derecho es la cualidad moral correspondiente a la persona, para poseer u obrar algo justamente.

Corresponde este derecho a la persona, aun cuando algunas veces sigue a la cosa, como las servidumbres de los predios, las cuales se llaman derechos reales en comparación a otros meramente personales; no porque no correspondan también ellos a la persona, sino porque no corresponden más que a quien posee determinada cosa.

Y la cualidad moral perfecta la llamamos nosotros facultad, y la menos perfecta, aptitud: a las

cuales corresponden en lo natural, a aquélla ciertamente el acto, y a ésta la potencia.

* * *

V. Los jurisconsultos llaman a la facultad con el nombre *de lo suyo;* nosotros, en adelante, la llamaremos derecho propio y estrictamente dicho: en el cual se contienen la potestad, ya en sí, la cual se llama libertad, ya en otros, como la patria, la señorial; el dominio, pleno o menos pleno, como el usufructo, y el derecho de pignorar; y el crédito, al que corresponde como contrario la deuda.

* * *

VI. Pero esta facultad es a su vez doble: a saber, ordinaria, que ha sido dispuesta para el uso particular, y la eminente, que es superior al derecho ordinario, puesto que compete a la comunidad sobre las partes o sobre las cosas de las partes, por causa del bien común.

Así la potestad regia tiene debajo de sí ya a la potestad patria, ya a la señorial; así, es mayor el dominio del rey sobre las cosas de los particulares en orden al bien común que el de cada uno

de los dueños; así, cada uno está más obligado a la república en orden a los usos públicos que al acreedor.

*
* *

VII. Pero Aristóteles llama a la aptitud ἀξίαν esto es dignidad.

Miguel de Efeso interpreta lo que es igual según ella por *lo que conviene.*

*
* *

VIII. 1. Mira a la facultad la justicia *expletiva* (1), que lleva propia y estrictamente el nombre de justicia, para Aristóteles *contractiva,* con expresión muy inexacta: pues para que el posesor de lo mío me lo devuelva, no es ἐκουναχλλόγματος, y sin embargo pertenece a esa misma justicia; así pues con más acierto la llamó el mismo *correctiva.*

Mira a la aptitud la *atributiva* (2), compañera de aquellas virtudes que son de provecho a los demás hombres, como de la liberalidad, de la misericordia, y de la providencia directora.

2. Mas lo que dice el mismo Aristóteles, que

(1) La llamada también *conmutativa.*

(2) Llamada también *distributiva.*

la *expletiva* sigue la proporción sencilla (1), y la *atributiva* la comparada, la cual únicamente, entre los matemáticos, tiene el nombre de proporción; es de la clase de cosas que suceden muchas veces, mas no siempre: ni la justicia *expletiva* se diferencia de la atributiva por ese empleo de proporciones, sino por la materia sobre la cual versa, según ya dijimos.

Así pues el contrato de la sociedad se llena con la proporción comparada, y si no se halla más que uno apto para el cargo público, no se hace la designación más que con la proporción sencilla.

3. Ni es más verdadero lo que dicen algunos, que la *atributiva* versa acerca de las cosas comunes, y la *expletiva* acerca de las de los particulares.

Porque al contrario, si alguien quiere hacer un legado de sus bienes, acostumbra servirse de la justicia atributiva, y la ciudad, que da del común, que algunos de los ciudadanos destinaron para el público, no lo realiza sino con el empleo de la justicia *expletiva*.

Con razón notó esta diferencia el maestro de Ciro; porque, habiendo dado Ciro a un muchacho menor una túnica más pequeña pero del otro, y a uno mayor, por el contrario, una más grande, le adoctrinó el maestro: *Ciertamente en el caso de*

(1) De uno a uno, de dos a dos, etc.

ser nombrado árbitro de lo que convenía a ambos, así se debía obrar; pero, habiendo de resolver a quién de los dos pertenecía la túnica, habíase de mirar qué posesión era la más justa, si poseía la cosa quien la quitó por la fuerza, o quien la hizo o la compró.

* * *

IX. Hay también una tercera significación del derecho, que es lo mismo que ley, siempre que la palabra ley se tome amplísimamente, como regla que es de los actos morales, que obliga a lo que es recto.

Exigimos la obligación: pues los consejos, y cualesquiera otras prescripciones, honestas en verdad, pero que no obliguen, no se comprenden bajo el nombre de ley o derecho. Y la permisión no es propiamente acto de la ley, sino negación de la acción, a no ser, en cuanto obliga a otro, distinto de aquel a quien se da el permiso, a no poner estorbo.

Y hemos dicho, que obliga a lo recto, no simplemente a lo justo, porque en este concepto el derecho no pertenece solamente a la materia de la justicia, como lo hemos explicado, sino también a la de las otras virtudes.

Con todo, por este derecho lo que es recto llámase con más amplitud justo.

Tomado en esta acepción el derecho, su mejor división es la que pone Aristóteles, que uno es natural, y otro voluntario, que él llama legítimo, dando a la palabra ley el significado más estricto: a veces también *constituído*.

La misma diferencia es de ver entre los Hebreos, los cuales, cuando hablan con distinción, llaman al derecho natural מצוה, y al constituído חקים, de los cuales a aquel suelen traducir los grecistas por *dikaiomata,* y éste por *entolás.*

* * *

X. 1. El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna acción por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza.

2. Los actos, sobre los cuales recae tal dictado, son lícitos o ilícitos de suyo, y por lo tanto, se toman como mandados o prohibidos por Dios, necesariamente; en el cual concepto se diferencia este derecho, no solamente del humano, sino también del divino voluntario, el cual no manda o prohibe lo que de suyo y por su misma naturaleza es lícito o ilícito, sino que prohibiendo o mandando hace las cosas lícitas o ilícitas.

3. Mas para entender el derecho natural hase de notar, que algunas cosas se llaman de derecho no con propiedad, sino, como suelen decir las escuelas, *reductivamente;* a las cuales no se opone el derecho natural, como dijimos hace poco que se llaman justas las que no tienen injusticia: y a veces por corruptela se acostumbra llamar de derecho natural las cosas que la razón indica ser honestas o mejores que sus contrarias, aunque no lícitas.

4. Hase de saber, además, que el derecho natural no trata solamente de lo que sucede independientemente de la voluntad humana, sino además de muchas cosas que siguen al acto de la voluntad humana.

Así la voluntad humana introdujo el dominio, como ahora se emplea; pero una vez introducido indica el mismo derecho natural que no me es lícito tomar contra tu voluntad lo que es de tu dominio; por lo cual el jurisconsulto Pablo dijo que el hurto estaba prohibido por el derecho natural, Ulpiano que era deshonesto por naturaleza, y Euripides que desagradaba a Dios, con estos versos, en la *Helena: Pues el mismo Dios aborrece la violencia: ni desea que seamos ricos precipitadamente, sino honradamente por partes. Merece desprecio la abundancia, si no se adquiere con justicia. Es de propiedad común a los hombres el aire y la tierra, en la cual puede cada uno ensanchar su*

casa de manera que se abstenga de las cosas ajenas y de la fuerza.

5. Y el derecho natural es tan inmutable que ni aun Dios lo puede cambiar. Porque, si bien es inmenso el poder de Dios, pueden con todo señalarse algunas cosas a las cuales no alcanza, porque lo que se dice así, solamente se dice, pero no tiene sentido alguno que signifique una cosa; antes bien, esas cosas se contradicen a sí mismas.

Así, pues, como ni Dios siquiera puede hacer que dos y dos no sean cuatro, así tampoco que lo que es malo intrínsecamente no lo sea.

Porque así como el ser de las cosas, después que ya existen y en cuanto son no depende de otro, así también las cualidades que siguen necesariamente a ese ser: y tal es la malicia de ciertos actos en relación a la naturaleza que usa de razón sana.

Por eso, hasta el mismo Dios sufre ser juzgado según esta norma, como puede verse en el Gen. XVIII, 25, Isaías V, 3, Ezechiel XVIII, 25, Jeremías II, 9, Micheas VI, 2, San Pablo ad Rom. II, 6, III, 6.

6. Sucede, sin embargo, algunas veces, que respecto de estos actos, sobre los cuales ha determinado algo el derecho natural, engaña a los incautos cierta apariencia de cambio, cuando en realidad de verdad no se cambia el derecho natural,

que es inmutable, sino la cosa, sobre la cual admite mudanza.

Por ejemplo: si el acreedor da por recibido lo que yo le debo, ya no estoy obligado a pagar, no porque el derecho natural haya desistido de mandar que pague lo que debo, sino porque lo que debía dejó de ser debido; porque según dice bien Arriano sobre Epicteto: *no basta para que se deba el dinero, haber sido prestado, sino es necesario que aún permanezca sin desligar la obligación del préstamo.* Si Dios, pues, manda a alguno matar, o quitar las cosas a otro, no hará lícito el homicidio o el hurto, las cuales voces encierran vicio; sino que no será homicidio o hurto lo que se hace con la autoridad suprema del señor de la vida y de las cosas.

7. Hay también algunas cosas de derecho natural no simplemente, sino en ciertas circunstancias: así el uso común de las cosas fué natural, mientras no se introdujeron los dominios; y adquirir sus derechos por la fuerza antes de que se dieran las leyes.

*

* *

XI. 1. Mas la diferencia, que consta en los libros del derecho Romano, que hay un derecho inmutable, que es común a los animales con el hom-

bre, al cual en el sentido más estrecho llaman derecho natural, y otro propio de los hombres, que frecuentemente llaman derecho de gentes, apenas tiene uso alguno. Pues nadie es propiamente capaz de derecho más que la naturaleza que da preceptos generales; lo cual vió perfectamente Hesiodo: *Porque la ley fué dada al género humano por el gran Júpiter; puesto que las fieras, los peces, la especie de aves de alto vuelo, mutuamente se destrozan, faltas de derecho; mas a nosotros se nos dió la justicia, que es la cosa mejor.*

No hablamos de justicia en los caballos, en los leones, dice Cicerón en el libro primero de los deberes *(de officiis)*.

Plutarco en la vida de Catón el mayor: *De la ley y de la justicia contra los hombres solamente usamos por la naturaleza.*

Lactancio en el libro V: *Observamos en todos los animales, que carecen de inteligencia, que tienen una naturaleza conciliadora. Pues dañan a otros para su propio provecho; porque ignoran que el dañar sea malo. Mas el hombre, como tiene conocimiento del bien y del mal, se aparta de dañar aun con perjuicio suyo.*

Polibio, habiendo narrado con qué comienzos se juntaron al principio los hombres, añade, que si alguno fuese inicuo con sus padres o bienhechores no podrían menos de llevarlo a mal los demás, añadiendo la razón: *Porque, como la espe-*

cie humana se distingue de los otros animales, en que goza de entendimiento y razón, no es creíble en absoluto que pueda disimular un acto tan ajeno a su naturaleza, como en los otros animales: sino que lo hecho volvió al ánimo con significación de ofensa.

2. Y si alguna vez se atribuye la justicia a los brutos animales, se hace con impropiedad por cierta sombra y vestigio de razón que en ellos hay. Si algún acto, sobre el cual prescribe el derecho natural, nos es común con los otros animales, como la formación de la prole, o propio nuestro, como el culto de Dios, nada importa a la naturaleza misma del derecho.

*

* *

XII. 1. Mas que hay algo de derecho natural se acostumbra probar, ya a priori, ya a posteriori: de las cuales maneras de probar la primera es más sutil, la segunda más popular.

A priori, si se demuestra la conformidad o disconformidad necesaria de alguna cosa con la naturaleza racional y social: y a posteriori, si se deduce, no con seguridad muy cierta, pero a lo menos bastante probable, que es de derecho natural lo que en todos los pueblos, o en todos los de mejores costumbres, se cree que es tal.

Porque un efecto universal exige una causa universal: y la causa de tal dictamen apenas parece poder ser otra que el mismo sentido, que se llama común.

2. Es sentencia de Hesiodo alabada por muchos: *Pues no es enteramente vano el dicho que celebran todos los pueblos.*

Lo que parece de un modo a todos es seguro, decía Heráclito, estimando que *lo que todos sienten y dicen* era el mejor *criterio* de la verdad.

Aristóteles: *La prueba más poderosa es, que todos consientan en lo que decimos.*

Y Cicerón: *En realidad el asentimiento de todos los pueblos se ha de tomar por derecho natural.*

Séneca: *Es indicio de verdad que una cosa parezca a todos.*

Quintiliano: *Tenemos por ciertas las cosas en que consiente la opinión general.*

Y no dije en vano los pueblos de mejores costumbres. Porque, como nota bien Porfirio: *Hay ciertos pueblos bárbaros y enteramente inhumanos, de los cuales no se puede, hecha estimación de ellos por jueces imparciales, sacar sino ultrajes a la naturaleza humana.*

Andrónico de Rodas: *Entre los hombres dotados de recta y sana inteligencia es inmutable aquel derecho que se dice natural. Y si parece otra cosa a los que son de ánimo enfermizo y aberrado,*

nada hace al caso. Pues no se engaña quien dice que la miel es dulce, porque a los enfermos les parece otra cosa.

De los cuales no disiente aquello de Plutarco en la vida de Pompeyo: *En verdad que por naturaleza ningún hombre es ni fué animal feroz e insociable, sino que se enfurece cuando se acostumbra a pecar contra la naturaleza, y nuevamente con otra costumbre y con la mudanza de vida y de lugar vuelve a la mansedumbre.*

Aristóteles da esta definición del hombre por lo que le es propio: *El hombre es un animal de su propia naturaleza manso.* Y en otro lugar: *Que se ha de esperar algo natural de los que están bien según su naturaleza, no de los corrompidos.*

*

* *

XIII. Otra clase de derecho dijimos ser el voluntario, que trae su origen de la voluntad, y es o humano, o divino.

*

* *

XIV. 1. Comenzaremos por el humano, porque se ha hecho conocido para muchos: es, pues, o civil, o civil-amplio, o civil-estricto.

Es civil el que proviene del poder civil.

Poder civil es el que está al frente de la ciudad.

Y ciudad es la reunión perfecta de los hombres libres, asociados para gozar de derecho y utilidad comunes.

El derecho civil-estricto, y que no proviene del poder civil, aunque le está sujeto, es vario: los preceptos paternos y los del señor; y comprendiendo en sí otros semejantes. Y civil-amplio es el derecho de gentes, esto es, el que recibió la fuerza de obligar de la voluntad de todos o de muchos pueblos.

Añadí de muchos, porque apenas se encuentra un derecho fuera del natural, que también se suele llamar derecho de gentes, común a todos los pueblos. Antes muchas veces en una parte del mundo es derecho de gentes lo que no lo es en otra, como diremos en su lugar de la cautividad y del derecho de volver a su patria.

2. Y se prueba este derecho de gentes de la misma manera que el civil no escrito, por el uso continuo y por el testimonio de los sabios. Porque este derecho, como nota bien S. Crisóstomo, es una invención del tiempo y de la costumbre. Y en este punto nos prestaron grandísimo servicio los célebres autores de anales.

*

*   *

XV. 1. Qué sea el derecho voluntario divino, lo comprendemos bastante por el mismo sonido de las palabras: a saber, lo que trae origen de la voluntad divina: con la cual diferencia se distingue del derecho natural, que a su vez dijimos podía llamarse divino.

En este derecho puede tener lugar lo que muy confusamente decía Anaxarco en el Alejandro de Plutarco: que Dios no quería una cosa por ser justa, sino que es justa, esto es, debida por el derecho, porque Dios lo quiere.

2. Y este derecho ha sido dado o al género humano, o a un solo pueblo.

Al género humano hallamos que Dios le ha dado el derecho en tres ocasiones: luego de creado el hombre, otra vez en el restablecimiento del género humano después del diluvio; finalmente, en la sublime restauración por Cristo. Estos tres derechos obligan indudablemente a todos los hombres, luego que llegaron suficientemente a su conocimiento.



XVI. 1. Hay entre todos los pueblos uno, al que Dios se ha dignado dar especialmente su derecho, a saber, el pueblo Hebreo, al cual habla así Moisés (Deut. IV, 7): *¿Qué otra gente hay tan grande, que tenga tan cercanos a sí los dioses,*

como el Señor Dios nuestro está presente a todos los ruegos que le dirigimos? ¿Qué otra gente hay tan ilustre, que tenga constituciones y leyes justas, cual es toda esta ley que yo os propongo hoy delante de vuestros ojos?

El Salmista en el Salmo 147, que en los ejemplares latinos es 149: *Dios anuncia sus palabras a Jacob, sus justicias y sus juicios a Israel: con ninguna nación hizo tal cosa; por eso no conocieron este derecho.*

2. No hay duda, que se engañan aquellos judíos (entre los cuales Trifón en la controversia con Justino), que creen que también los extranjeros, si querían salvarse, debían estar sometidos al yugo de la ley Hebraica. Porque no les obliga la ley, que no fué dada para ellos. Pues a quiénes fuese dada lo expresa la misma ley: *Oye, Israel;* y en diversas partes la alianza establecida con ellos, y ellos mismos son llamados escogidos para pueblo especial de Dios; lo cual reconoce ser verdadero y prueba Maimónides por el lugar del Deuteronomio XXXIII, 4.

3. Y aun entre los Hebreos vivieron siempre algunos extranjeros, como la Sirofenisa (Matth. XV, 22), como aquel Cornelio (Act. X, 2, y XVII, 4). En hebreo eran llamados los piadosos de entre los gentiles, *piadosos de las naciones,* como se lee en el título del Talmud sobre el Rey. Los tales son dichos en la ley *hijos de peregrinación* (en el

Levítico XXII, 25, y XXV, 47), donde el Caldeo tradujo *habitantes incircuncisos.*

Estos, según cuentan los mismos maestros de los Hebreos, estaban obligados a guardar las leyes dadas a Adán y a Noé, a abstenerse de lo que fuere sacrificado a los ídolos y de sangre, y de otras cosas que se anotarán más abajo en su lugar; mas no así a las leyes propias de los Israelitas. De suerte que, no siendo lícito a los Israelitas comer carne del animal muerto de muerte natural, a los peregrinos sin embargo que vivían entre ellos les era lícito (Deut. XIV, 21). A menos que se exprese de una manera especial en las leyes, como en algunas, que a ellas están obligados no menos que los indígenas los colonos.

4. Hasta a los extranjeros, que venían de otra parte, y no estaban sujetos a las leyes Hebreas, se les permitió en el templo de Jerusalén adorar a Dios, y ofrecer sacrificios, estando sin embargo en un lugar especial y separado del lugar de los Israelitas. (I. Reg., que en los latinos es III. Reg. VIII, 41; II. Macchab. III, 35; Joan. XII, 20; Act. VIII, 27.)

Ni Eliseo a Naaman Siro, ni Jonás a los Ninivitas, ni Daniel a Nabucodonosor, ni otros Profetas a los Tirios, Maobitas y Egipcios, a quienes escriben, significaron nunca que les fuese necesario recibir la ley de Moisés.

5. Lo que he dicho de toda la ley de Moisés,

eso mismo digo también de la circuncisión, que era como la puerta de la ley. Mas esto importa solamente, que los Israelitas estaban obligados ellos solos a la ley de Moisés, pero a la circuncisión toda la descendencia de Abrahán; por donde leemos en las historias de los Hebreos y de los Griegos que los Idumeos fueron obligados a la fuerza por los Judíos a recibir la circuncisión. Por lo cual los pueblos que fuera de los Israelitas están circuncidados (y son muchos, que mencionan Herodoto, Estrabón, Filón, Justino, Orígenes, Clemente Alejandrino, Epifanio y Jerónimo) es de creer que desciendan de Ismael, o de Esaú, o de la posteridad de Cetura.

6. Por lo demás, en todos los otros tenía lugar aquello de S. Pablo (ad Rom. II, 14): *Que los gentiles, que no tienen ley, por su misma naturaleza* (esto es, por las costumbres provenientes de la primera fuente: a menos que alguno quiera más referir la palabra *naturaleza* a lo precedente, para oponer los gentiles a los judíos, a quienes se inculcaba la ley luego de nacidos) *hacen las cosas de la ley: estos tales, que no tienen ley, ellos son ley a sí mismos: de suerte que demuestran la obra de la ley escrita en sus corazones dando a la vez testimonio a ellos su misma conciencia y los pensamientos que unas veces los acusan y otras los defienden.* Y aquello otro (ibid. 26): *Si el prepucio* (esto es, el hom-

bre no circuncidado) *guarda el mandamiento de la ley, ¿no es cierto, que su prepucio será estimado como circuncisión?*

Con razón, pues, enseñaba Ananías Judio a Izates Adyabeno (Tácito le llama Ezates), en la historia de Josefo, que también fuera de la circuncisión se honra bien a Dios y se le puede tener propicio.

Porque el circuncidarse muchos extranjeros y obligarse a la ley por la circuncisión (como explica S. Pablo a los Gálatas, V, 3), lo hicieron en parte por alcanzar el derecho de ciudadanía (pues los prosélitos, que para los Hebreos son llamados huéspedes de justicia, gozaban de igual derecho que los Israelitas (Núm. XV, 15); y en parte para participar de las promesas no comunes al género humano, sino especiales del pueblo Hebreo: si bien no niego que en tiempos posteriores tuvieron algunos también la falsa idea de que fuera del judaísmo no había salvación.

7. De aquí colegimos, que por ningún lado nos obliga la ley Hebrea, porque la obligación extraña al derecho natural viene de la volutad del legislador. Mas por ningún indicio se puede conocer que Dios haya querido que obligase esta ley a otros más que los Israelitas.

Por nuestra parte, pues, no se ha de admitir ninguna derogación de la ley: pues no pudo abrogarse respecto de aquellos a quienes nunca obligó.

Pero fué quitada esa obligación a los Israelitas, ciertamente cuanto a las leyes rituales, luego que empezó a promulgarse la ley del Evangelio; lo cual fué revelado claramente al príncipe de los Apóstoles (Act. X, 15); y en cuanto a las demás, después que aquel pueblo dejó de ser tal por la destrucción de la ciudad y por la desolación completa, sin esperanza de restablecerse.

8. Y nosotros extranjeros no hemos conseguido con la ley de Cristo que no nos obligase la ley de Moisés, sino que los que antes no podíamos tener puesta en Dios más que una confianza bastante obscura, ahora nos apoyamos en una alianza clara, y que podemos reunirnos en una sola Iglesia con los Hebreos, hijos de los Patriarcas, quitada de en medio la ley de ellos, que como una pared intermedia los separaba de nosotros (ad Ephes. II, 14).

*
* *

XVII. 1. No pudiendo, pues, producir en nosotros la ley de Moisés una obligación directa, como ya hemos demostrado, veamos qué otro uso puede tener, ya en esta cuestión del derecho de guerra, ya en otras semejantes.

Pues importa para muchas cosas saber esto.

2. Lo primero, pues, demuestra la ley Hebrea, que lo que manda no es contra el derecho

natural. Porque siendo el derecho natural, según dijimos antes, perpetuo e inmutable, no pudo Dios, que nunca es injusto, prescribir nada contrario a él. Además de que la ley de Moisés es llamada inmaculada y recta (Psalm. XIX, que en los latinos es el XVIII, 8), y para el Apóstol S. Pablo santa, justa y buena (ad Rom. VII, 12).

Hablo de los preceptos, pues de lo permitido se tratará con más claridad. Porque la permisión que se hace por ley (pues la que es de sólo hecho y significa remoción de un impedimento no corresponde aquí) o es plena, que da derecho para hacer algo con licitud absoluta; o menos plena, que sólo da impunidad ante los hombres y derecho para que nadie pueda impedir lícitamente a otro.

De la primera clase de permisión no menos que del precepto se sigue que aquello de que trata la ley, no es contra el derecho natural. De la segunda clase ya es otra cosa. Pero rara vez tiene lugar esta deducción: porque, siendo ambiguas las palabras permitentes, nos conviene más interpretar por el derecho natural de qué clase es el permiso, que llegar al derecho natural argumentando por el modo de la permisión.

3. Semejante a esta primera observación es la otra, que es lícito ahora a los que mandan entre los Cristianos dar leyes del tenor de las dadas por Moisés, a no ser que sean de las que se refieren totalmente al tiempo de la expectación de

Cristo y del Evangelio aun no revelado, o a no ser que el mismo Cristo hubiese determinado lo contrario en general o en especial. Porque, quitadas aparte estas tres causas, no puede inventarse otra, de por qué lo que estableció en otro tiempo la ley de Moisés esté ahora fuera de lo lícito.

4. La tercera observación es: cuanto estaba mandado en la ley de Moisés respecto de las virtudes, que Cristo exige de sus discípulos, también ahora, si no más, deben hacerlo los Cristianos.

El fundamento de esta observación es, que las virtudes exigidas a los Cristianos, como la humildad, paciencia, amor, se exigen en mayor grado que se exigían en el estado de la ley Hebraica; y con razón, porque también las promesas divinas se proponen con mucha más claridad en el Evangelio. De aquí que la ley antigua comparada con el Evangelio dícese que no es ni perfecta ni *amemptroi* (ad Hebr. VII, 19, VIII, 7), y a Cristo se le llama el fin de la ley (ad Rom. X, 5), y a la ley, que conduce por la mano a Cristo (ad Gal. III, 25).

Así la ley antigua sobre el sábado y la otra sobre los diezmos demuestran que los Cristianos están obligados a separar para el culto divino por lo menos la séptima parte del tiempo, y por lo menos la décima parte de los frutos para el alimento de los que se ocupan en las cosas sagradas, o para otros usos piadosos semejantes.

CAPITULO II

SI ALGUNA VEZ ES LÍCITO GUERREAR

I. Pruébase, con razones, que el derecho natural no se opone a la guerra.—II. Con la historia.—III. Con el consentimiento.—IV. Pruébase que el derecho de gentes no se opone a la guerra.—V. Pruébase que el derecho divino voluntario, anterior al tiempo del Evangelio, no se opone a la guerra; con solución de las objeciones.—VI. Advertencias a la cuestión de si la guerra es opuesta al derecho evangélico.—VII. Argumentos en favor de la opinión negativa, tomados de las Sagradas Escrituras.—VIII. Refutación de los argumentos tomados de las Sagradas Escrituras en favor de la parte afirmativa.—IX. Estúdiase el consentimiento de los antiguos cristianos acerca de este punto. Repruébase la parte negativa, apoyada más bien en consejo privado que en precepto.—X. Confírmase la afirmativa con la autoridad pública de la Iglesia, con el común consentimiento y el uso de los tiempos.

Vistas las fuentes del derecho, vengamos a la cuestión principial y generalísima, la cual es ésta, si hay alguna guerra justa, o bien, si es lícito guerrear alguna vez.

I. 1. Y esta misma cuestión, así como también otras que seguirán después, hay que exami-

narla en primer lugar con respecto al derecho natural.

Marco Tulio Cicerón, ya en el tercer libro sobre los fines, ya en otros lugares, saca doctamente por los libros de los Estoicos, que hay ciertos principios de la naturaleza y ciertas consecuencias, las cuales empero hanse de anteponer a aquellos principios.

Llama principios de la naturaleza, lo que, al punto de nacido el animal, se lo aconseja y encomienda a sí mismo para su propia conservación, y para su estado y para amar aquellas cosas que son conservadoras de aquel estado; por el contrario a huir de la muerte y de las cosas que al parecer la causan.

De ahí, dice, resulta también, que no haya nadie que, siéndole posibles ambas cosas, no quiera más tener proporcionadas e íntegras todas las partes del cuerpo, que inútiles y contrahechas: y que la primera obligación es conservarse en su ser natural, después tener lo que es conforme a la naturaleza y rechazar lo contrario.

2. Y, una vez conocidas estas cosas, seguir el conocimiento de la conformidad de las cosas con la misma razón, que es más excelente que el cuerpo: y esa conformidad, en la que consiste lo honesto, se ha de estimar en más que aquellas cosas a que nos arrastraba primeramente el solo deseo del alma; porque los primeros principios natura-

les nos llevan ciertamente a la recta razón; con todo debemos estimar más la misma recta razón que aquello por lo cual llegamos a ella.

Siendo estas cosas verdad y consiguiendo fácilmente sin demostración alguna el asentimiento de cuantos están dotados de sano juicio; síguese que, al estudiar el derecho natural, se ha de ver ante todo qué es lo conforme a esos principios naturales; luego se ha de pasar a lo que, si bien se produce después, es sin embargo más digno; y no se ha de tomar simplemente, si se da, sino procurarlo de todas maneras.

3. Y esto mismo, que llamamos honesto, según la diversidad de la materia, unas veces consiste, por decirlo así, en un punto, de modo que si te apartas de él lo más mínimo, caes en el vicio; otras tiene más libre campo, de modo que puede o hacerse laudablemente, u omitirse sin culpa, o practicarse de otra manera, casi como se pasa en un momento del ser al no ser; mas entre los contrarios de otra manera, como lo blanco y lo negro, hay que hallar algo entremedio, ya mezcla, ya reducción de entrambos.

Y sobre esta última especie suelen ocuparse principalmente las leyes ya divinas, ya humanas, haciendo que lo que sólo era laudable practicar comience también a ser obligatorio.

Y dijimos arriba, que, al tratar del derecho natural, se busca si se puede hacer algo no injusta-

mente; y por injusto cabalmente se entiende lo que está en oposición necesaria con la naturaleza racional y social.

4. Entre los primeros principios de la naturaleza no hay nada que se oponga a la guerra, antes más bien la favorecen todos; porque ya el fin de la guerra, la conservación de la vida y de los miembros, y la retención o adquisición de las cosas útiles para ella, está conforme muy mucho con esos principios naturales: ya el usar para eso, si es necesario, de la fuerza nada tiene de contrario a los primeros principios naturales, puesto que la naturaleza ha dotado a cada uno de los animales de fuerzas que les permitan defenderse y ayudarse.

Xenofonte: *Todas las especies de animales conocen algún género de guerra, la cual no aprendieron más que de la naturaleza.*

Dícese en un fragmento del tratado sobre el arte de pescar (Halieuticon): *A todos se les ha dado advertir al enemigo y la defensa, y conocen la fuerza y el uso de sus armas.*

Horacio había dicho: *El lobo hiere con los dientes, el toro con los cuernos, ¿por qué, sino por dárselo a conocer la naturaleza?*

Y Lucrecio con más amplitud: *Pues cada cosa siente la fuerza suya, que puede usar; el becerro se da cuenta de los cuernos antes de que aparez-*

can en la frente: enfurecido, con ellos acomete, e irritado con ellos hiere.

La cual idea expresa así Galeno: *Vemos que cada uno de los animales usan para su defensa aquello en que más fuerza tiene. Pues el becerro sin tener salidos los cuernos ataca con aquella parte; el potrillo, aun no endurecidos los cascos, cocea, y el cachorrillo, sin habérsele robustecido los dientes, muerde.*

Y el mismo Galeno dice sobre el uso principal de los miembros, que el hombre ha nacido para la paz y para la guerra, al cual no le han nacido las armas, pero que tiene la mano a propósito para procurarse y manejar las armas: y vemos usar de ella como de arma a los niños pequeños espontáneamente y sin que nadie se lo haya enseñado.

Así también Aristóteles, en el libro cuarto sobre los miembros de los animales, capítulo X, dice, que la mano le sirve al hombre de lanza, de espada y de cualquiera otra arma, porque todas las puede tomar y sostener.

5. Mas la recta razón y la condición social, que se ha de examinar en segundo y más principal lugar, no prohibe toda fuerza, sino aquella precisamente que se opone a la unión, esto es, la que quita el derecho ajeno. Porque la unión se encamina a que cada uno tenga asegurado el suyo con el auxilio y la unión de todos.

Lo cual fácilmente puede comprenderse que hubiera tenido lugar, aunque no se hubiese introducido el dominio, que ahora llamamos así; pues la vida, los miembros, la libertad hubieran sido igualmente propios de cada uno, y, por consiguiente, no sin ofensa hubiesen sido atacados por otro; así hubiera sido derecho del ocupante usar de las cosas puestas en público y consumir de ellas cuanto necesite la naturaleza; y quien le quitase ese derecho le haría injuria. Y esto mismo compréndese ahora mucho más fácilmente, después que el dominio ha tomado su forma por la ley o por el uso; lo que declararé con las palabras de Tulio: *Como, si cada miembro tuviese su sentido, de suerte que creyese poder estar sano traspasando así la salud del miembro próximo, necesariamente se debilitaría y perecería todo el cuerpo; así, si cada uno de nosotros toma para sí los bienes de los otros, y quita a cada uno lo que pueda para su provecho, es de necesidad que se destruya la unión y comunidad de los hombres; porque el que cada uno prefiera adquirir para sí cuanto pertenece a la conservación de la vida, más bien que para otro, está autorizado sin oposición de la naturaleza; mas la naturaleza no sufre, que aumentemos nuestros bienes, abundancia y riquezas con los despojos de los otros.*

6. No es, pues, contra la naturaleza de la sociedad mirar por sí y atenderse, mientras no se

lastime el derecho ajeno: y por consiguiente tampoco es injusta la fuerza que no viola el derecho de otro; lo cual ensalzó así el mismo Cicerón: *Habiendo dos clases de pelea, una por disputa, y otra por la fuerza, y siendo aquélla propia del hombre, y ésta de las bestias feroces, hase de acudir a la segunda caso de no poderse usar la primera.*

Y en otro lugar: *¿Qué puede hacerse contra la fuerza sin la fuerza?*

Se lee en Ulpiano: *Casio escribe que es lícito rechazar la fuerza con la fuerza, y este derecho lo da la naturaleza, y es claro, dice, que por él es lícito repeler las armas con las armas.*

Ovidio había dicho: *Y las leyes permiten tomar las armas contra los armados.*

*

* *

II. 1. Esto que decimos, que no toda guerra es contraria al derecho natural, se prueba más por la historia sagrada.

Porque, habiendo alcanzado victoria Abrahán, armado, con sus criados y aliados contra los cuatro Reyes que saquearon a Sodoma, Dios aprobó su conducta por medio de su sacerdote Melquisedec: *Alabanza sea dada al Dios Altísimo, que puso en tus manos a tus enemigos* (Gen. XIV, 2).

Mas Abrahán tomó armas, según consta de la historia, sin mandato especial de Dios: apoyado, pues, en el derecho natural, el varón no sólo santísimo, sino también sapientísimo, hasta según el testimonio de los extranjeros Beroso y Orfeo.

No aprovecharé la historia de los siete pueblos, que Dios entregó a Israel para extirparlos: porque en eso hubo mandato especial para ejecutar una cosa determinada por Dios contra los pueblos reos de los más grandes crímenes: por lo cual estas guerras se llaman en las Sagradas Escrituras con propiedad guerras de Dios, puesto que se acometían por mandato de Dios, no por voluntad de los hombres.

Hace más al caso, que los Hebreos guiados por Moisés y Josué rechazaron con las armas a los Amalecitas que se les oponían por la fuerza (Exod. XVII), lo cual Dios no había mandado antes de hacerlo, y aprobó después de hecho.

2. Pero Dios prescribió también a su pueblo leyes generales y estables sobre la manera de hacer la guerra (Deut. XX, 10, 15), demostrando con eso que puede ser justa la guerra aun sin el mandato especial suyo, pues claramente distingue allí la causa de los siete pueblos de la causa de los otros; y no previniendo allí nada acerca de las causas justas de emprender la guerra, en eso mismo da a entender que son naturalmente bastante claras; como la causa de defender sus

fronteras en la guerra de Jefté contra los Amonitas (Jud. XI), la afrenta de los legados en la de David contra los mismos (II. Samuel. X).

Al mismo tiempo hay que notar lo que dice el escritor divino a los Hebreos, que Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David, Samuel y otros, por la fe conquistaron reinos, fueron fuertes en la guerra, y pusieron en huída a los ejércitos extranjeros (ad Hebr. XI, 33, 34); en donde, según enseña el orden de este tratado, en el nombre de fe incluye el convencimiento de que lo que se hace se cree que agrada a Dios.

Así dice también una sabia mujer que David peleó las guerras de Dios (I. Samuel. XXV, 20), esto es, buenas y justas.

*

* *

III. 1. Pruébase esto mismo que decimos por el consentimiento de todos los pueblos y principalmente de los sabios.

Es conocido el pasaje de Cicerón sobre la fuerza con que se defiende la vida, dando testimonio de la misma naturaleza: *Es ésta una ley, no escrita, sino innata, la cual no aprendimos ni recibimos ni leímos, sino que la arrebatamos, sacamos y exprimimos de la misma naturaleza: para la cual no hemos sido adoctrinados, sino he-*

chos, no instruídos, sino imbuídos; de suerte que, si nuestra vida se encontrase con algunas emboscadas, con la violencia, con las armas de ladrones o enemigos, toda manera sería honesta para defender la salvación.

Además: *Esto prescribe también la razón a los sabios, la necesidad a los bárbaros, la costumbre a los pueblos, y la misma naturaleza a las fieras, que por cuantos medios puedan aparten de sí siempre toda violencia, de su cuerpo, de su cabeza, de su vida.*

El jurisconsulto Cayo: *La razón natural permite defenderse contra el peligro.*

El jurisconsulto Florentino: *Con razón acontece, que lo que uno hace para la defensa de su cuerpo, estímase que está bien hecho.*

Josefo: *Porque hay en la naturaleza esa ley, que existe en todos, que quieren vivir, y que tomamos por enemigos a los que claramente nos quieren quitar la vida.*

2. Y hay en esto tan manifiesta justicia, que hasta en las bestias, que, como dijimos, no poseen la misma esencia del derecho, sino cierta sombra, distinguimos entre la fuerza, que causa la injuria, y la que la rechaza. Porque, habiendo dicho Ulpiano que el animal, que carece de sentido, esto es, de uso de razón, no puede causar la injuria, luego, sin embargo, añade, que, habiéndose acometido los carneros o los bueyes y habiendo matado

el uno al otro, según Q. Mucio, se ha de distinguir de modo, que, si pereció el que había acometido, se suspende la demanda; y si el que no la provocó, se mantiene la acción contra el otro.

Para explicar lo cual servirá aquello de Plinio: *La fiereza de los leones no pelea entre sí; las mordeduras de las serpientes no alcanzan a otras serpientes; pero, si se les ataca, no hay ninguna sin ira, ningún animal indiferente a la ofensa y que no tenga una viveza fácil para defenderse, si le causas daño.*

*

* *

IV. 1. Por el derecho natural, pues, que también se puede llamar de gentes, es bastante manifiesto, que por él no se reprueban todas las guerras.

2. Y, que por el derecho de gentes voluntario tampoco se condenan las guerras, nos lo enseñan suficientemente las historias y las leyes y costumbres de todos los pueblos. Antes bien dijo el código de Hermógenes, que las guerras fueron introducidas por el derecho de gentes; lo cual creo deberse entender de manera algún tanto diferente de como lo toma el vulgo; a saber, que el derecho de gentes ha introducido una determinada forma

en las guerras; y las que sigan esa norma conseguirán con ella los efectos especiales por el derecho de gentes; de lo cual nace la distinción que hemos de utilizar más abajo, en guerra solemne del derecho de gentes, que también se llama justa, esto es, perfecta, y no solemne, que no por eso, sin embargo, deja de ser justa, esto es, conforme al derecho. Porque a otras guerras, mientras haya causa justa, el derecho de gentes no las favorece ciertamente, pero tampoco las reprueba, según se explicará con más extensión después.

El derecho de gentes, dice Livio, *así lo ha dispuesto, que las armas se repelan con las armas.*

Y Florentino dice que existe el derecho de gentes, para que rechacemos la violencia y la injuria, para que defendamos nuestro cuerpo.

*

* *

V. 1. Hay mayor dificultad sobre el derecho divino voluntario.

Ni nos objete nadie al llegar aquí, que el derecho natural es inmutable, y, por consiguiente, que Dios no pudo establecer nada en contra de él: porque eso es verdad en aquellas cosas que el derecho natural manda o prohibe; no en aquellas que por derecho natural son sólo lícitas, pues las cosas de esta especie, como no son verdaderamen-

te de derecho natural, sino fuera de él, se pueden o prohibir o mandar.

2. Así suelen traer algunos en primer lugar contra la guerra la ley dada a Noé y a sus descendientes en el Génesis (Gen. IX, 5, 6), donde habla Dios así: *Y hasta vuestra sangre, esto es, de vuestras almas, pediré: la demandaré de toda bestia, y también de mano de otro hombre, como de hermano, demandaré el ánima del hombre. Todo el que derramare la sangre del hombre, que hay en el hombre, será derramada su sangre: porque Dios hizo al hombre a imagen suya.*

Algunos, pues, entienden en este caso muy en general lo que se dice de reclamar la sangre; y lo otro de derramar a su vez la sangre quieren que sea una amenaza, no aprobación, y ninguna de ambas cosas me convencen. Pues la prohibición de no derramar la sangre no es más amplia que lo que hay en la ley: *No matarás:* lo cual es evidente que no se opuso a las penas de muerte ni a las guerras. Luego la ley, tanto ésta como aquélla, no establece una cosa nueva, sino más bien declara y restablece el derecho natural borrado de la memoria por una mala costumbre; por lo cual esas palabras se han de entender en el sentido de expresar un vicio: como bajo el nombre de homicidio no entendemos cualquiera muerte de un hombre, sino la intencionada y del inocente.

Mas lo que sigue de derramar a su vez la san-

gre, creo que no expresa un hecho simple, sino un derecho.

3. Y lo explico así: No es injusto por la naturaleza que cada uno sufra otro tanto de daño cuanto él produjo, conforme a aquello, que se llama derecho de Radamanto: *Si uno sufre lo que hizo, se hará justicia y equidad.*

Séneca, el padre, reprodujo esta sentencia así: *Justísima alternativa de satisfacer, que lo que cada uno discurrió para atormentar a otro, se lo granjea para sí.*

Por el sentimiento de esta justicia natural Caín consciente de su fratricidio, había dicho (Gén. IV, 14): *Todo el que me hablare, me matará.*

Pero Dios en aquellos primeros tiempos, ya por el corto número de hombres, ya porque su atención a que eran pocos los criminales no era tan necesario el escarmiento, impidió por un mandamiento lo que parecía lícito naturalmente, y quiso que se evitara el contacto y comunicación con el homicida, pero que no se le quitase la vida: como estableció asimismo Platón en las leyes; y Euripides enseña en estos versos lo que se usaba en otro tiempo en Grecia: *Qué bien había determinado el siglo prudente de los antepasados, que se obligase al criminal, que hubiese hecho una muerte, a apartarse de la comunicación y vista de los hombres, y expiase con el destierro el crimen triste y desgraciado.*

A lo cual se refiere también lo de Tucídides: *Es de creer que antiguamente, si bien fueron leves las penas de los delitos graves, mas, habiéndose despreciado con el andar de los tiempos, se llegó por fin a la muerte.*

Y Lactancio: *Porque todavía parecía un crimen condenar a los hombres, aunque malos, a la pena de muerte.*

4. Conjeturando por un solo hecho ilustre la voluntad divina pasó a ser ley, de suerte que también Lamech, habiendo perpetrado un crimen semejante, se prometía la impunidad, fundado en ese ejemplo (Gen. IV, 24).

5. Mas, como ya antes del diluvio, en el tiempo de los gigantes, se aumentase la licencia general de las muertes, una vez restaurado el género humano después del diluvio, creyó Dios prevenirla con más severidad, para que no tomase mayor incremento la misma costumbre; y contenida la blandura del primer siglo, lo que la naturaleza enseñaba no ser injusto, también El permitió, que fuese el inocente quien matase al homicida; lo cual, después, establecidos los juicios por causas muy poderosas, se restringió a los jueces solos; de tal manera, sin embargo, que permaneció como un vestigio de la costumbre primitiva en el derecho del que tocase inmediatamente al muerto por efusión de sangre, aun después de la ley de Moisés, de lo cual se tratará después más largamente.

6. Tenemos por gran autor de nuestra interpretación a Abrahán, el cual, no ignorando la ley dada a Noé, tomó las armas contra los cuatro Reyes, como creyendo ciertamente que no pugnaba con esa ley.

Así también Moisés mandó resistir con las armas a los Amalecitas que combatían al pueblo, a saber, usando él del derecho natural; pues no aparece que hubiese consultado a Dios en especial sobre este punto (Exod. XVII, 9).

Añádase luego, que aparecen aplicadas las penas de muerte no solamente a los homicidas, sino también a otros criminales, ya en los pueblos extraños, ya también hasta en los discípulos de la doctrina benigna (Gen. XXXVIII, 24).

7. La conjetura de la voluntad divina, ayudada por la misma razón natural, había pasado de lo semejante a lo semejante, de forma que lo establecido contra el homicida no pareciese injusto aplicarlo también a otros criminales notables.

Porque hay ciertas cosas que se equiparan a la vida, como la fama, el pudor virginal, la fidelidad en el matrimonio, o sin las cuales no puede estar segura la vida, como el respeto al poder que conserva la sociedad: y los que obran contra ellas no parecen mejores que los homicidas.

8. A esto pertenece la tradición, que hay entre los Hebreos, que existen muchas leyes dadas

por Dios a los hijos de Noé, que no todas han sido narradas por Moisés, porque bastaba a su propósito incluirlas después en la ley especial de los Hebreos. Así aparece por el Levítico (Levítico XVIII) que había una ley antigua contra los casamientos incestuosos, aunque mencionada en su lugar por Moisés. Y entre lo que mandó Dios a los hijos de Noé dicen hallarse también, que se castigasen con la muerte, no solamente los homicidios, sino también los adulterios y las uniones incestuosas y las rapiñas violentas. Esto mismo confirman las palabras de Job (Job XXXI, 11).

9. Pero la ley dada por Moisés añade a las penas capitales las razones, las cuales tienen valor en todos los pueblos no menos que en el pueblo hebreo: como en el Levítico XVIII, 24, 25, 27, 28; Salm. CI, 5; Pro. XX, 8.

Y en especial sobre el homicidio se dice, que la tierra no se puede limpiar sino con la sangre derramada del homicida (Núm. XXXV, 31, 33).

Además es absurdo pensar que se haya concedido al pueblo hebreo proteger la disciplina y la salud pública y de los particulares con penas de muerte y defenderse con la guerra, y que a los demás reyes y pueblos no les sea permitido lo mismo y en aquel mismo tiempo, y además, que nunca advirtieron los Profetas a esos reyes y pueblos que Dios reprobaba el uso de las penas capitales

y de todas las guerras, así como fueron amonestados muchas veces de otros pecados.

10. Antes al contrario ¿quién no se persuadirá que, teniendo la ley de Moisés sobre los juicios la representación expresa de la divina voluntad, harían bien y religiosamente las naciones, que tomaran de ellas ejemplo para sí? Lo cual es creíble que lo hicieron seguramente los Griegos, principalmente los Atenienses; por lo cual hay tanta semejanza del antiguo derecho ateniense y del Romano de las doce tablas, que fué tomado de él, con las leyes de los Hebreos.

Parecen ser suficientes estas cosas para que se vea claro que la ley dada a Noé no tiene el significado que quieren con ese argumento los impugnadores de todas las guerras.

*

* *

VI. 1. Mayores apariencias tienen los que se aducen del Evangelio contra la guerra; para cuyo examen no tomaré lo que emplean muchos, que no hay en el Evangelio, fuera de los preceptos de creer y de los sacramentos, nada que no sea derecho natural; porque esto, en el sentido en que lo toman muchos, no lo creo verdadero.

2. Reconozco de buen grado, que no se nos manda nada en el Evangelio, que no tenga una

bondad natural; pero no veo por qué he de conceder que no estamos obligados por las leyes de Cristo a más de aquello a que obliga de suyo el derecho natural. Y es extraordinario lo que han de sudar los que piensan de otra manera para probar, que las cosas que se prohiben en el Evangelio son ilícitas por el mismo derecho natural, como el concubinato, el divorcio, el matrimonio con muchas mujeres. Son ciertamente estas cosas de tal condición, que la misma razón dicta ser más honesto abstenerse de ellas; mas no tales que, aparte de la ley divina, haya delito en ellas.

Y ¿quién dirá que el mismo derecho natural nos obliga a lo que manda la ley Cristiana, que nos expongamos al peligro de muerte los unos por los otros? (I Joann. III, 16).

Es sentencia de Justino: *Vivir según la naturaleza es propio del que aun no ha creído.*

3. Pero ni tampoco seguiré a aquellos que se dan por supuesto, que Cristo, al dar sus preceptos, que se encuentran en S. Mateo, V y después, obra solamente como intérprete de la ley de Moisés.

Pues otra cosa suenan las palabras tantas veces repetidas: *Oisteis que se dijo a los antiguos: Y yo os digo a vosotros;* la cual es contraposición; pues ya la Siríaca ya las otras versiones demuestran que aquel *veteribus* significa a los antiguos,

no por los antiguos, como *vobis* es a vosotros, no por vosotros.

Mas aquellos antiguos no fueron otros que los que vivían en tiempo de Moisés; pues las cosas que se citan como dichas por los antiguos no son de los peritos en la ley, sino de Moisés, o textualmente o en la idea. *No matarás* (Exod. XX, 30), *Quien matare, obligado quedará a juicio* (Levit. XXI, 2, núm. XXXV, 16, 17, 30), *No cometerás pecados de la carne* (Exod. XX, 14), *Cualquiera que repudiare a su mujer, dele carta de repudio* (Deut. XXIV, 1), *No perjurarás; mas cumplirás al Señor lo que jurares* (Exod. XX, 7, núm. XXX, 3), *Ojo por ojo, y diente por diente* (suple, será lícito demandar en juicio) (Levit. XXIV, 20; Deut. XIX, 21), *Amarás a tu prójimo* (esto es al Israelita) (Levit. XIX, 18) *y aborrecerás a tu enemigo*, por ejemplo, a los siete pueblos, con los cuales tienen prohibido trabar amistad ni tener misericordia de ellos (Exod. XXXIV, 11; Deut. VII, 1). A éstos se han de añadir los Amalecitas, contra los cuales se manda a los Hebreos hacer una guerra implacable (Exod. XVII, 9; Deut. XXV, 19).

4. Mas para entender las palabras de Cristo es necesario notar, que la ley dada por Moisés puede tomarse de dos maneras, o según lo que tiene de común con las otras leyes, que suelen dictarse por los hombres, a saber, en cuanto los

delitos más graves los reprime con el temor de castigos más visibles (Hebr. II, 2), y mantiene de este modo al pueblo Hebreo en el estado de la sociedad civil, en cuyo sentido se llama *ley del mandamiento carnal* (Hebr. VII, 13), y *ley de los hechos* (Rom. III, 27); o según lo que es propio de la ley divina, en cuanto exige también la pureza del alma y otros actos que pueden omitirse sin castigo temporal: en el cual sentido se llama *ley espiritual* (Rom. VII, 14), que alegra el ánimo (Salm. XIX, en los Latinos XVIII, 9).

Los legisperitos y Fariseos, contentos con la primera parte, despreciaban la segunda que es la principal, y no la enseñaban al pueblo. Que esto sea verdad puede probarse, no solamente por nuestros libros, sino también por Josefo y los doctores Hebreos.

5. Mas por lo que toca asimismo a esta segunda parte, hase de saber, que las virtudes exigidas a los Cristianos, también o se recomiendan o se mandan a los Hebreos, mas no se les mandan en el mismo grado y perfección que a los Cristianos.

Y en ambos sentidos opone Cristo sus preceptos a los antiguos: por donde es claro que sus palabras no contienen una simple interpretación. Y el saber esto no importa sólo para esto que estamos tratando ahora; sino también para mu-

chas otras cosas, a fin de no usar más de lo justo de la autoridad de la ley Hebraica.

*

* *

VII. Omitiendo, pues, los argumentos, que tenemos por menos probables, el primero y principal testimonio, con que probamos que no se niega abiertamente por la ley de Cristo el derecho de guerrear, sea aquel de S. Pablo a Timoteo (ad Timoth. II, 1, 2, 3): *Te encargo, pues, ante todas las cosas, que se hagan peticiones, oraciones, rogativas, hacimientos de gracias por todos los hombres: por los reyes y por todos los que están puestos en altura: para que pasemos una vida quieta y tranquila en toda piedad y honestidad; porque esto es bueno y acepto delante de Dios nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres sean salvos y que vengan al conocimiento de la verdad.*

Porque tres cosas se nos enseñan con esto: Que es grato a Dios que los Reyes se hagan Cristianos: que hechos Cristianos sigan siendo reyes: lo que expresó así Justino Mártir: *Rogamos que los Reyes y Príncipes posean juntamente con el poder real un entendimiento sano:* y en el libro, que se intitula Constituciones de Clemente pide la Iglesia magistrados Cristianos; después, que esto

es también grato a Dios, que los reyes cristianos procuren a los demás cristianos una vida tranquila.

2. Mas ¿cómo? Lo explica en otra parte (ad Rom. XIII, 4): *Porque es ministro de Dios para tu bien. Mas si hicieres lo malo, teme, porque no en vano lleva espada. Pues es ministro de Dios, vengador en ira contra aquel que hace lo malo.*

En el derecho de la espada se entiende por complexión seguramente toda coerción, según es de ver algunas veces aun en los Jurisconsultos; pero de suerte que no se excluya su parte principal, esto es, el uso real de la espada.

Para aclarar este punto no sirve de poco el Salmo segundo, el cual, si bien tuvo su realización en David, con mayor plenitud y perfección pertenece a Cristo, como es de ver en Act. IV, 25; XIII, 33; Hebr. V, 5. Pues este Salmo exhorta a todos los reyes a que reciban con veneración al Hijo de Dios: esto es, a que se le ofrezcan por ministros suyos, a saber, en cuanto son reyes, según explica bien S. Agustín, cuyas palabras respecto de este punto pondré aquí: *En esto sirven los reyes, en cuanto reyes, a Dios, según él se lo manda, si prescriben en su reino lo bueno y prohiben lo malo, no solamente lo que pertenece a la sociedad humana, mas también lo que a la religión divina.* Y en otra parte: *¿Cómo, pues, sirven al Señor los reyes con temor, sino*

prohibiendo y castigando con severidad religiosa lo que se hace contra los preceptos de Dios? Pues de una manera le sirve como hombre, y de otra como Rey. Y luego: *En esto sirven al Señor los reyes, en cuanto son reyes, cuando hacen para servirle lo que no pueden hacer más que los reyes.*

3. El segundo argumento nos lo suministra este mismo lugar, cuya segunda parte hemos citado (ad Rom. XIII), donde se dice que el poder supremo, cual es el real, proviene de Dios, y se le llama ordenación de Dios: de donde se infiere que se le ha de obedecer y honrar y ciertamente por voluntad; y quien resiste a él, a Dios resiste. Si con la palabra *ordenación* se entendiese una cosa que Dios solamente no quiere impedir, como Dios se conduce acerca de los actos viciosos, entonces no se seguiría de ahí ninguna obligación de honra ni de obediencia, mayormente por lo que toca al ánimo: ni diría nada el Apóstol, al ensalzar y recomendar tanto esta potestad, que no conviniese a los latrocinios y hurtos.

Síguese, pues, que esta potestad ordenada se entiende aprobándola la voluntad de Dios; de donde se infiere, además, que, como Dios no quiere cosas contrarias entre sí, este poder no está en oposición con la voluntad de Dios manifestada por el Evangelio y que obliga a todos los hombres.

4. Ni se destruye este argumento porque los

que se hallaban en el poder por aquel tiempo, cuando S. Pablo escribía estas cosas, eran ajenos a la religión Cristiana; porque lo primero, que esto no es verdad en absoluto, pues Sergio Paulo propretor de Chipre hacía tiempo que había dado su nombre a Cristo (Act. XIII, 12), para callar ya lo que divulgó la fama antigua del rey de Celesiria, algún tanto acaso falseada, mas para que se vea que trae su origen de la verdad.

Además no se investiga sobre las personas, si fueron impías, sino si aquel cargo fué malo en ellos: lo cual decimos que lo niega el Apóstol, cuando dice que ese cargo fué instituído por Dios también en aquel tiempo y por tanto que era digno de que se le honrase hasta en lo recóndito del alma, en donde solamente Dios manda.

Pudo, pues, ya Nerón, ya aquel rey Agripa, a quien tan seriamente invita S. Pablo a abrazar la religión de Cristo (Act. XXVI), someterse a Cristo, y retener éste la potestad real y aquél la imperial, la cual no puede concebirse sin el derecho de la guerra y de las armas.

Así, pues, como en otro tiempo eran buenos los sacrificios según la ley, aunque ofrecidos por malos sacerdotes, así es bueno el mando, aunque lo tenga un impío.

5. El tercer argumento se toma de las palabras de S. Juan Bautista, quien, preguntado con formalidad por los soldados judíos, de los cuales

es certísimo según Josefo y otros escritores que militaban muchos millares con los Romanos, qué debían hacer para evitar la ira de Dios, no les mandó que abandonasen la milicia, lo que debía haber hecho si era esa la voluntad de Dios, sino abstenerse de motines y de engaños y contentarse con sus sueldos (Luc. III, 14).

A estas palabras del Bautista, ya que contienen una aprobación bastante clara de la milicia, responden muchos que lo prescrito por el Bautista discrepa tanto de los preceptos de Cristo, que pudo enseñar una cosa el Bautista, y otra Cristo: a admitir lo cual se opone lo siguiente. S. Juan y Cristo indicaron en un mismo exordio el resumen de la doctrina que enseñaban: *Haced penitencia: porque se ha acercado el reino de los cielos* (Matth. III, 2; IV, 17).

El mismo Cristo dice que el reino de los cielos (esto es, la ley nueva; pues acostumbran los Hebreos apellidar a la ley con el nombre de reino) comenzó a conquistarse desde los días del Bautista (Matth. XI, 12).

S. Juan dícese que predicó el Bautismo de penitencia para remisión de pecados (Marc. I, 4). Otro tanto se dice que hicieron los Apóstoles en nombre de Cristo (Act. II, 38). Juan exige frutos dignos de penitencia, y a los que no los dan les amenaza con la ruina (Matth. III, 8, 10). Exige obras de caridad sobre la ley (Luc. III, 11). Dícese

que la ley duró hasta S. Juan; esto es, que desde él comenzó la doctrina más perfecta (Matth. XI, 13). Y se toma el principio del Evangelio desde S. Juan (Marc. I, 1; Luc. I, 77). El mismo San Juan es llamado con este nombre de Profeta más que los Profetas (Matth. XI, 9; Luc. VII, 26), a saber, enviado para dar conocimiento de salud al pueblo (Luc. I, 77), para anunciar el Evangelio (Luc. III, 18). Y nunca S. Juan distingue de sí a Jesús por la discrepancia de los preceptos (aun cuando lo que fué indicado por S. Juan más en general y confusamente, y a manera de rudimentos, eso mismo lo enseñó con claridad Cristo, luz verdadera), sino porque Jesús era el Mesías prometido (Act. XIX, 4; Joan. I, 29), esto es, el rey del reino celestial, que había de dar a los que confían en él la virtud del Espíritu Santo (Matth. III, 11; Marc. I, 8; Luc. III, 16).

6. El cuarto argumento es éste, que para mí no es de poco peso: Si se quita el derecho de las penas de muerte y de defender a los ciudadanos con las armas contra los ladrones y salteadores, seguiríase de ahí la más grande licencia de los crímenes y como un diluvio de males, puesto que aun ahora, establecidos los juicios, difícilmente se reprime la maldad.

Por lo cual, si intentó Cristo establecer tal estado de cosas, cual nunca se había oído, sin duda lo debía haber declarado con palabras las más

explícitas y particulares, que nadie condenase a pena capital, que nadie llevase armas; lo cual no se lee nunca que lo hiciera; pues las cosas que se aducen, o son muy generales, u oscuras.

Y enseña la misma justicia y sentido común no solamente a reducir las palabras generales, y a explicar convenientemente las ambiguas, sino también a apartarse algún tanto de la propiedad y del uso común de las palabras, a fin de evitar aquel sentido, que traería consigo los mayores inconvenientes.

7. Sea el quinto, que por ninguna razón puede demostrarse que la ley de Moisés, tocante a los juicios, dejó de ser antes de ser destruída la ciudad de Jerusalén, y perderse con ella ya el recuerdo ya la esperanza de la república: pues, ni en la ley de Moisés se le señala un término a esa ley, ni Cristo o los Apóstoles hablan nunca de la cesación de esta ley, si no es en cuanto puede estar comprendida, como dijimos, en la destrucción de la república: antes por el contrario, S. Pablo dice estar puesto el Sumo Pontífice para dictar juicio, según la ley de Moisés (Act. XXIV, 3). Cristo mismo en el preámbulo de sus preceptos dice que no vino a abrogar la ley, sino a darle cumplimiento (Matth. V, 17), lo cual no es oscuro qué sentido tenga respecto de los ceremoniales, pues se borran los dibujos de sombras, cuando se presenta la misma

figura de la cosa: y respecto de las leyes tocantes a los juicios, ¿cómo puede ser verdadero, si Cristo, según piensan algunos, las quitó con su venida?

Mas si duró la obligación de la ley, mientras se mantuvo en pie la república de los Hebreos, síguese que los Judíos, aun los convertidos a Cristo, si fueran llamados a la magistratura, no podrían rehusarla, y que deberían juzgar no de otra manera que según lo había mandado Moisés.

8. Yo ciertamente, considerado todo, no encuentro ni la menor duda, por la cual un hombre religioso, que oiga las palabras dichas por Cristo, pueda apreciarlas de otra manera.

Reconozco, que antes del tiempo de Cristo fueron permitidas algunas cosas, ya cuanto a la impunidad externa, ya también cuanto a la pureza del alma (pues el indagar con más claridad estas cosas ni es necesario, ni hay tiempo para ello), que Cristo no quiso permitir a los seguidores de su doctrina, como el repudiar a su mujer por cualquiera ofensa, demandar venganza en juicio del que hubiere causado daño corporal: mas entre los preceptos de Cristo y aquellas permisiones hay alguna diferencia, no repugnancia. Porque quien retiene a la esposa, quien perdona la venganza que se le debe privadamente, no obra contra la ley, antes hace lo que principalmente quiere la ley. Es muy diferente en el juez, al

cual la ley no le permite, sino le manda que castigue con la muerte al homicida, siendo él culpable delante de Dios, si no lo hace. Si a éste le prohibe Cristo castigar con la muerte al homicida, manda enteramente lo contrario a la ley, abroga la ley.

9. Sea el sexto argumento, del ejemplo de Cornelio Centurión, el cual recibió de Cristo el Espíritu Santo, señal cierta de la justificación, y fué bautizado por el Apóstol S. Pedro en el nombre de Cristo: mas no se lee que renunciase a la milicia, o que fuese amonestado por S. Pedro para que renunciase a ella.

Habrá quienes respondan que, habiendo sido instruído por S. Pedro sobre la religión cristiana, hemos de pensar que también lo instruiría acerca de abandonar la milicia. Pero si fuese cierto e indubitable que esta prohibición de la milicia se hallase entre los preceptos de Cristo, éstos indicarían algo. Y como eso no se halla claramente en ninguna parte, a lo menos en este lugar que más lo exigía, habría de decirse algo seguramente sobre ese punto, a fin de que la época próxima venidera no ignorase las normas de sus deberes.

Ni acostumbra S. Lucas pasar en silencio, cuándo la condición de las personas pedía alguna mudanza especial de vida, como es de ver ya

en otros lugares, ya en los Hechos de los Apóstoles (Act. XIX, 19).

10. El séptimo, semejante a éste, se toma de lo que comenzamos a decir sobre Sergio Paulo, pues en la historia de su conversión no se halla ningún indicio de haber abdicado el cargo de magistrado o de habérsele hecho indicación de abdicarlo. Y lo que no se cuenta, cuando el contarlo, según dijimos, importaba mucho, es de creer que no ha sucedido.

11. El octavo puede ser, que S. Pablo Apóstol, comprendiendo las insidias de los Judíos contra sí quiso indicárselas al Tribuno; y habiéndole dado el Tribuno soldados, con cuya defensa estuviese seguro contra toda violencia, no contradijo en nada, ni advirtió al Tribuno ni a los soldados que no agradaba a Dios repeler la fuerza con la fuerza. Y, sin embargo, era S. Pablo de condición que no perdía ocasión alguna de enseñar su deber, ni quería que otros la perdiesen (II. Timoth. IV, 2).

12. Añádase el noveno, que el fin propio de una cosa buena y obligatoria no puede dejar de ser bueno y obligatorio.

Es bueno que paguemos los tributos, y, además, precepto que obliga en conciencia, según explica S. Pablo Apóstol: y el fin de los tributos es que los poderes públicos tengan de donde

sacar los gastos para la defensa de los buenos y la represión de los malos (Rom. XIII, 3, 4, 6).

Tácito dice oportunamente a este propósito: *No puede conseguirse la tranquilidad de los pueblos sin las armas, ni éstas sin los salarios, ni éstos sin los tributos.*

A lo cual es semejante el dicho de S. Agustín: *Para esto pagamos los tributos, a fin de que se dé un salario al soldado para las cosas necesarias.*

13. El décimo argumento lo proporciona aquel texto de los Hechos (Act. XXV, 11), en que San Pablo habla así: *Si he hecho algún agravio a otro, o cosa digna de muerte, no rehuso morir.* De lo cual deduzco, que pensaba S. Pablo, aun después de publicada la ley Evangélica, que hay algunos crímenes, que la justicia pide y hasta exige, que sean castigados con la muerte: lo cual enseña también S. Pedro (I. Epist. II, 19, 20).

Y si esa hubiera sido entonces la voluntad de Dios, que se desistiese de las penas capitales, podía en verdad haberse justificado S. Pablo; pero no debía haber dejado en el ánimo de los hombres esa creencia, de que ahora, no menos que antes, era lícito matar a los delincuentes.

Y habiendo probado que con razón se aplican las penas capitales después de la venida de Cristo, creo haber probado al mismo tiempo, que alguna guerra se hace lícitamente, por ejemplo, contra

muchos criminales y armados: los cuales han de ser vencidos para que sean llamados a juicio. Porque las fuerzas y la resistencia de los criminales, si pueden tener algún peso en la deliberación prudente, nada disminuyen del derecho mismo.

14. Sea el undécimo, que en la profecía del Apocalipsis se anuncian algunas guerras de los buenos con aprobación manifiesta (Apoc. XVIII, 6, y en otros).

15. El duodécimo puede ser, que la ley de Cristo sólo quitó la ley de Moisés que distinguía a los gentiles de los Hebreos (Ephess. II, 14). Mas lo que la naturaleza y el consentimiento de los pueblos bien acostumbrados tienen por bueno, de tal manera no lo quitó, que lo comprendió bajo el precepto general de todo lo bueno y virtuoso (Philip. IV, 8, I. Corinth. XI, 13, 14). Ahora bien: el castigo de los crímenes y las armas que evitan las ofensas, se tienen como laudables por la naturaleza, y se ordenan a la virtud de la justicia y de la liberalidad. Y de paso hay que señalar aquí el error de los que deducen el derecho de los Israelitas a la guerra, únicamente de haberles dado Dios la tierra de los Cananeos. Porque ésta es una causa justa, mas no la única. Pues también antes de aquellos tiempos hicieron guerras los buenos, guiados por la razón: y los mismos Israelitas después por otros motivos, como David por haber sido ultrajados sus

enviados. Y además de eso, lo que uno posee por derecho humano, no es menos suyo, que si se lo diese Dios: y este derecho no se quita por el Evangelio.

*

* *

VIII. Veamos también ahora en qué argumentos se apoya la opinión contraria, a fin de que juzgue el prudente apreciador cuáles son mayores.

I. 1. Suele aducirse, primero, el vaticinio de Isaías, quien dijo había de suceder, que los pueblos de sus espadas forjarían arados, y de sus lanzas hoces; no alzaría la espada una nación contra otra, ni se ensayarían más para la guerra (Isai. II, 4).

Pero este vaticinio o se ha de tomar con alguna condición, como muchos otros, a saber, que entendamos ser ese el estado de las cosas, cuando todos los pueblos acepten y cumplan la ley de Cristo; al cual fin Dios no dejará qué desear nada por su parte; mas es cierto, que, si todos son cristianos y viven cristianamente, no habrá ninguna guerra: lo cual Arnobio expresa de esta manera: *Si todos absolutamente los que creen ser hombres no en la apariencia de los cuerpos, sino por el poder del entendimiento, quisieran prestar oídos por un momento a sus salvadores y pacífi-*

cos mandamientos, y no creyeren más a sus propios sentidos que a sus advertencias, hinchados por el fausto y la arrogancia, hace mucho tiempo que viviría el universo mundo en una dulcísima tranquilidad, habiendo cambiado los usos del hierro en obras más pacíficas, y se juntarían en unión provechosa conservando inquebrantables las sanciones de las alianzas.

Y Lactancio de esta manera: *¿Qué sucederá, si todos consienten en la unión? lo que en verdad se podría hacer, si despojados de la perniciosa y malvada ira quisiesen ser desinteresados y justos.*

O bien se entiende sin reserva: si se toma de este modo, el mismo asunto enseña que todavía no se ha cumplido esto, sino que su cumplimiento, así como la conversión general de los judíos, aun se ha de esperar.

Pero de cualquier modo que lo tomes, nada se puede sacar de ahí contra la justicia de las guerras, mientras haya quienes no dejen gozar de paz a los que la desean, sino que les amenazan con la fuerza.

2. Del capítulo quinto de S. Mateo suelen sacar muchos argumentos, para cuya resolución es necesario recordar lo que hemos dicho poco antes: Si Cristo se hubiese propuesto quitar todas las sentencias de muerte y el derecho de guerra, lo hubiera hecho con palabras todo lo más posi-

ble claras y especiales, a causa de la importancia y novedad del asunto, tanto más que ningún Judío podía pensar de otra manera, sino que las leyes de Moisés en orden a los juicios y a la república debían tener su valor contra los hombres Judíos, mientras durase aquella república.

Una vez, pues, advertidos de esto, examinemos por orden el valor de cada uno de los lugares.

3. Y el fundamento segundo de la opinión contraria se toma de estas palabras: *Oísteis que fué dicho: Ojo por ojo y diente por diente, Pero yo os digo a vosotros: no resistáis al que os injuria; antes si alguno te hiere en la mejilla derecha, vuélvele también la otra.* Porque de aquí infieren algunos que ni se ha de rechazar ni vengar ninguna injuria ya pública, ya privadamente.

Sin embargo, no dicen esto las palabras; porque ni habla Cristo aquí a los magistrados, sino a los atacados; ni habla de cualquiera injuria, sino de tal como la bofetada; porque las palabras siguientes restringen la generalidad de las anteriores.

4. Así en el precepto siguiente: *Aquel que quisiese pleitear contigo, para tomarte la túnica, déjale también la capa,* no se prohibe toda apelación al juez o árbitro, interpretándolo así San Pablo, quien no prohibe todos los pleitos (I. Corinth. VI, 4); sino que veda el litigar los Cristianos entre sí en las audiencias profanas, y eso se-

gún el ejemplo de los Judíos, entre los cuales era recibida la sentencia: *Quien lleva los asuntos de Israël a los extraños, profana el nombre de Dios;* pero Cristo, para ejercitar nuestra paciencia, quiere que no pleiteemos sobre cosas fáciles de recuperar, como la túnica, o con la túnica, si es necesario, la capa, sino que, aun teniendo pleno derecho, omitamos la demanda judicial.

Apolonio de Tiana negaba ser propio de un filósofo pleitear por un dinerillo.

No desaprueba el Pretor, dice Ulpiano, *el hecho de aquél, que hace tan poco caso de carecer de una cosa, que no litiga muchas veces por ella. Pues esa resolución del que odia los pleitos no es reprensible.*

Lo que aquí dice Ulpiano que es aprobado por los buenos, eso manda Cristo, escogiendo la materia de sus preceptos entre las cosas más honestas y aprobadas. Mas no deduzcas derechamente de aquí, que ya al padre, ya al tutor, no les sea lícito demandar ante el juez si se le obliga, aquello, sin lo cual no pueden sustentarse los hijos o los pupilos. Porque una cosa es la túnica y la capa, y otra todo aquello con que se vive.

En las Constituciones de S. Clemente se dice del hombre cristiano, si tiene pleito, *procure transigir aunque haya de padecer algún daño.*

Lo que suele, pues, decirse en lo moral, tiene

también lugar aquí, que estas cosas no consisten en un punto, sino que tienen cierta amplitud.

5. Así en lo que sigue inmediatamente después: *Si alguno te precisare a ir cargado mil pasos, ve con él otros dos mil más,* no dijo el Señor cien mil, el cual camino alejaría al hombre demasiado de sus negocios, sino un mil; y si así ocurre, dos mil; el cual paseo se toma por poca cosa.

Luego el sentido es, que en lo que no nos ha de causar gran molestia, no debemos tener nuestro derecho, sino ceder aún más de lo que el otro pide, para que conozcan todos nuestra paciencia y liberalidad.

6. Sigue, además: *Da al que te pidiere, y al que te quiera pedir prestado no le vuelvas la espalda.* Nada más duro, si extiendes esto hasta lo infinito.

Quien no tiene cuidado de los de su casa, es peor que un infiel, dice S. Pablo (I. ad Timoth. V, 8). Sigamos, pues, a S. Pablo, el mejor intérprete de la ley heril, el cual, exhortando a los Corintios a ejercitar la caridad con los Macedonios, dice: *No que los otros hayan de tener alivio, y vosotros quedéis en estrechez, sino por igual vuestra abundancia supla la indigencia de aquéllos.* (II. ad Corinth. VIII, 13), esto es (tomaré las palabras de Livio en un asunto no desemejante), que de lo que sobra a vuestras riquezas sustentéis las necesidades de los otros: el cual

sentido se halla también en el Ciro de Jenofonte.

Usemos de igual imparcialidad interpretando el precepto que ya hemos citado.

7. La ley Hebrea, así como concedía la libertad del divorcio, para prevenir la crueldad de los maridos contra las mujeres; así también para reprimir la venganza privada, a la cual era sumamente inclinado aquel pueblo, daba derecho al ofendido contra el que le ofendió, no para tomársela por su mano, sino para reclamar ante el juez la pena del talión: lo cual siguió asimismo la ley de las doce tablas: *si quebrantó un miembro, pague con igual.*

Cristo empero, maestro de más grande paciencia, dista tanto de aprobar en el ya dañado esa reclamación de venganza, que en verdad no quiere que se rechacen algunas ofensas ni por la fuerza ni en juicio.

Pero ¿qué injurias? Sin duda las tolerables, no porque esto no sea también de alabar en las más atroces, sino porque se contentó con una paciencia más restringida.

Por eso puso el ejemplo en la bofetada, que no atenta contra la vida, no mutila el cuerpo, sino solamente indica cierto desprecio de nosotros, que no nos hace en nada más despreciables.

Séneca en el libro sobre la firmeza del sabio, distingue la injuria de la contumelia. *La primera,*

dice, *es por su naturaleza más grave: ésta más leve, y grave solamente para los delicados, con la cual no reciben daño, pero se ofenden. Es tanta la disolución y vanidad de los espíritus que algunos no tienen otra cosa por más insoportable. Así encontrarás un siervo, que prefiere ser castigado con azotes que con bofetadas.*

El mismo en otro lugar: *La contumelia es menos que la injuria, la cual podemos más bien sufrirla que causarla, a la cual además las leyes no la estimaron digna de ninguna venganza.*

Así dice uno en Pacuvio: *Fácilmente sufro la injuria, si no lleva contumelia.*

Y otro en Cecilio: *Fácilmente podría sobrellevar el infortunio, sin en él no hay injuria, y hasta ésta, a no ser que se ponga delante la contumelia.*

Demóstenes: *Porque no es tan doloroso a los hombres honrados el ser azotados, aunque es doloroso, como el ser afrentados por la contumelia.*

Ese dolor, de que hablé poco ha, causado por la contumelia, dice Séneca ser un afecto que produce el apocamiento del ánimo del que se atemoriza por un hecho o dicho deshonroso.

8. En tal caso, pues, manda Cristo la paciencia; y nadie objete aquel dicho trivial: *Sufriendo la injuria anterior te expones a otra nueva*: añade que más bien se debe soportar la segunda injuria, que rechazar la primera; porque en ver-

dad nada malo se nos sigue de eso, más que lo que depende de una creencia necia. Volver la mejilla en Hebreo es soportar con paciencia, como se ve claro en Jeremías (Jerem. III, 3); ofrecer la boca a las contumelias, dijo Tácito en el libro tercero de sus historias.

9. El tercer argumento se acostumbra tomar de lo que sigue en S. Mateo: *Habéis oído que fué dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Mas yo os digo: Amad a vuestros enemigos: haced bien a los que os aborrecen, y rogad por los que os calumnian y persiguen.* Porque hay quienes piensan que a ese amor y benevolencia hacia los enemigos y dañosos se oponen las penas capitales y las guerras. Pero esto fácilmente se refuta, si consideramos ese mismo dicho de la ley Hebrea. Mandábase a los Hebreos amar al prójimo, esto es, al Hebreo: pues así declara el Levítico que se ha de tomar la palabra prójimo (Levit. XIX), relacionando el versículo 17 con el 18. Mas no por eso estaba menos mandado a los magistrados matar a los homicidas, y otros graves criminales; no por eso dejaron de perseguir las once tribus con guerra justa a la tribu de Benjamín por un delito atroz (Jud. XXI); no por eso dejó David, que peleaba las batallas del Señor, de arrebatar con razón de manos de Isboset por medio de las armas el reino, que se le había prometido.

10. Pero extendamos más la significación de prójimo a cualesquiera hombres: porque todos caen bajo la gracia común, ningún pueblo ha sido maldecido por Dios; será, pues, lícito con todos lo que entonces fué lícito con los Israelitas, los cuales debían ser amados en aquel tiempo tanto como ahora cualesquiera hombres. Y si quieres que en la ley evangélica se prescribe un grado mayor de amor, concedo también eso, con tal de que conste asimismo que no a todos se ha de amar de igual manera, sino más al padre que al extraño. Así como se ha de preferir por la ley del amor ordenado el bien del inocente al del malo. Mas del amor a los inocentes han nacido las penas capitales y las guerras. Lee la sentencia moral, que hay en los Proverbios (Prov. XXIV, 11). Luego los preceptos de Cristo de amar y ayudar a todos deben cumplirse de esa manera, a no ser que lo impida otro amor más grande y más justo. Es conocida la sentencia antigua: *Tanta crueldad es perdonar a todos como a ninguno.*

11. Además, que se nos manda amar a los enemigos a ejemplo de Dios, quien hace salir su sol para los malos. Y, sin embargo, el mismo Dios manda imponer castigos en esta vida a algunos malos, y en la venidera los impondrá gravísimos.

Con el cual argumento se resuelven a la vez las

dificultades que suelen traerse con motivo de los preceptos dados a los cristianos sobre la mansedumbre, que suelen aducirse a este propósito. Pues Dios es llamado manso, misericordioso, magnánimo en Jonás (IV, 2) y en el Exodo (XXXIV, 6). Con todo, las Sagradas Escrituras describen en diversos lugares su ira contra los contumaces, esto es, su voluntad de castigarlos (Num. XIV, 18, ad Rom. II, 8). Y el magistrado ha sido puesto como administrador de esa ira (Rom. XIII, 4). Moisés es alabado por su grande mansedumbre, y con todo él mismo reclama castigo para los delincuentes, aun los de muerte.

Frecuentemente se nos manda imitar la mansedumbre y paciencia de Cristo. Y sin embargo Cristo es quien condenó a gravísimas penas a los Judíos desobedientes (Matth. XXII, 7), y en el día del juicio condenará a los malos según sus méritos.

Los Apóstoles imitaron la mansedumbre del maestro, los cuales, no obstante, usaron de la potestad conferida a ellos de arriba para el castigo de los malvados (I. ad Corinth. IV, 21, V, 5, I. ad Timoth. I, 20).

12. El cuarto lugar que se opone es el de la carta a los Rom. XII, 17: *No paguéis a nadie mal por mal: procurad lo honesto delante de todos: si puede ser, cuanto esté de vuestra parte, teniendo paz con todos los hombres: no vengán-*

doos a vosotros mismos, queridos, mas dad lugar a la ira; porque está escrito: A mí me pertenece la venganza: yo pagaré, dice el Señor; por tanto si tu enemigo tuviere hambre, dale de comer: si tiene sed, dale de beber; porque, si esto hicieres, amontonarás carbones encendidos sobre su cabeza. No te dejes vencer de lo malo, mas vence el mal con el bien.

Mas para esto es clara la misma respuesta que para el lugar anterior. Pues al mismo tiempo que había dicho Dios: a Mí me pertenece la venganza, yo pagaré; en ese mismo se aplicaban las penas de muerte y se habían escrito leyes acerca de la guerra. Y hasta beneficios se mandaban hacer a los enemigos (esto es, a los compatriotas, Exod. XXIII, 4, 5). Pero éstos, según dijimos, no obstaban para las penas de muerte ni para guerras justas aun en contra de los mismos Israelitas. Por lo cual tampoco ahora hanse de traer a tal sentido esas mismas palabras, o preceptos semejantes, aunque de mayor extensión: tanto menos cuanto que las divisiones en capítulos no son de los Apóstoles o de los de su tiempo, sino hechas mucho más tarde para dividir la lectura y hacer más fácil la alegación de los lugares.

Por lo cual lo que ahora da comienzo al capítulo XIII: *Toda alma esté sometida a las potestades superiores,* y lo que sigue, se unió a los preceptos de no desear vengarse.

13. Y en este discurso dice S. Pablo que los poderes públicos son ministros de Dios, y vengadores en ira (esto es, de pena) contra los malvados: distinguiendo clarísimamente por lo mismo entre la venganza por causa del bien público, que se exige en lugar de Dios, y se ha de referir a la venganza reservada a Dios, y la de pagar el dolor, que poco antes había prohibido.

Porque, si quieres comprender también en esa prohibición la venganza, que se exige por causa del bien público, ¿qué cosa más absurda que, habiendo mandado abstenerse de las penas de muerte, añadir de seguida que los poderes públicos estaban establecidos por Dios para hacer pagar las penas en lugar de Dios?

14. El quinto lugar, que utilizan no pocos, es (II. ad Corinth. X, 3): *Porque aunque andamos en carne, no militamos según la carne. Porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosísimas en Dios, para destruir fortalezas*: y lo que se sigue.

Mas este lugar no viene a propósito. Porque tanto los precedentes como los consiguientes demuestran que con el nombre carne entiende San Pablo la condición débil del cuerpo, en lo que aparecía a la vista, y por cuya causa era despreciado. A ésta opone S. Pablo sus armas, a saber, la potestad concedida a él, como Apóstol, para obligar a los reacios, de la cual había usa-

do contra Elimas corintio culpable de incesto, Himeneo y Alejandro.

Niega, pues, que esa potestad sea carnal, esto es, débil, antes por el contrario asegura que es poderosísima. ¿Y qué importa esto para el derecho de las penas capitales o de la guerra? Muy al contrario, como en aquel tiempo no gozaba la Iglesia del auxilio de los poderes públicos, por eso Dios creó esa potestad prodigiosa para su defensa, la cual comenzó a faltar casi desde que los Emperadores cristianos se dieron a la Iglesia, como faltó el maná luego que el pueblo Hebreo hubo llegado a las tierras fructíferas.

15. El sexto lugar, que se aduce de (Ephess. VI, 12): *Tomad toda la armadura de Dios; para que podáis estar firmes contra las asechanzas del diablo: porque vosotros no tenéis que luchar contra la sangre y la carne* (suple, *únicamente,* según costumbre de los Hebreos), *sino contra los imperios,* y lo que sigue: trata de la pelea propia de los cristianos como tales, no de la que pueden tener en determinadas circunstancias con los otros hombres.

16. En séptimo lugar se aduce lo de Santiago (Jacob. IV, 1): *¿De dónde las contiendas y pleitos entre vosotros? ¿No son de vuestras concupiscencias, que combaten en vuestros miembros? Codiciáis, y no tenéis; envidiáis y os afanáis, y no podéis conseguir vuestros deseos: liti-*

gáis y hacéis guerras, y no alcanzáis porque no demandáis. Pedís, y no recibís; y esto es porque pedís mal; para satisfacer vuestras pasiones: nada dice en general: solamente dice que las guerras y pleitos, con que chocaban entre sí miserablemente los Hebreos dispersos (alguna parte de cuya historia puede verse en Josefo) tuvieron por origen causas no buenas: lo cual también sabemos que tiene lugar ahora, y lo lamentamos.

Un sentido no extraño a este lugar de Santiago tiene aquello de Tíbulo: *Este es el peligro de la abundancia del oro, y no hubo guerras, mientras se presentaba ante las viandas la copa de madera.*

Y observa que no en un solo lugar de Estrabón se nota que aquellos pueblos, cuyo género de vida es sencillísimo, viven modestísimamente.

No disuenan aquí estas palabras de Lucano: *¡Oh suntuosidad voluptuosa de cosas, jamás satisfecha con una provisión pequeña, y hambre ambiciosa de los manjares más exquisitos de la tierra y del mar, y lujo de mesa suntuosa, aprended qué poco basta para sustentar la vida, y cuán poco pide la naturaleza!: no levanta a los enfermos, oh noble Cónsul, el popular Baco con cosas raras, ni beben en copas de oro ni de mirra; pero vuelve la vida con el agua pura: bástales a los pueblos con el río y el pan: ¡Ay desgraciados de los que hacen guerras!*

A lo cual puede juntarse aquello de Plutarco en las contradicciones de los Estoicos: *Ninguna guerra entre los hombres nace más que del vicio; una por la codicia de los deleites, otra por la avaricia, otra se enciende por el ansia extremada de los honores o del mando.*

Justino al alabar las leyes de los Escitas: *Y ojalá tuviesen los demás mortales parecida moderación y abstención de lo ajeno: en verdad que no habría tantas guerras durante todos los siglos en todas partes, ni arrastraría el hierro y las armas de los hombres más que la condición natural del destino.*

Trae Cicerón en el libro primero de los Fines: *De las ambiciones nacen los odios, las desuniones, las discordias, las sediciones y las guerras.*

Máximo Tirio: *Ahora todo son guerras. Porque por todas partes andan sueltas las concupiscencias, y en todas partes encienden el deseo de las cosas ajenas.*

Jámblico: *Fomenta el cuerpo las guerras, los pleitos, las sediciones, hasta las ambiciones corporales: pues por el amor a las cosas útiles se originan las guerras.*

17. Mas lo que se dijo a S. Pedro: *Quien a hierro mata, a hierro morirá,* puesto que no se refiere a la guerra considerada en general, sino exclusivamente a la guerra privada (pues hasta el mismo Cristo adujo esta causa para estorbar

o abandonar la defensa, que su reino no era de este mundo, Joan. XVIII, 36), lo trataremos mejor en su lugar.

*

* *

IX. 1. Siempre que se investiga sobre el sentido de lo escrito, acostumbra tener mucho valor ya el uso siguiente, ya la autoridad de los sabios: lo cual ha de seguirse asimismo en las divinas Escrituras.

Ni es tampoco probable que las Iglesias que fueron fundadas por los Apóstoles, ya de repente, ya todas se apartaron de lo que los Apóstoles poco hacía habían explicado de palabra con generosidad, o bien lo introdujeron en el uso.

Mas suelen los que se oponen a las guerras aducir algunos dichos de los antiguos cristianos: sobre los cuales tengo que decir tres cosas.

2. La primera es, que de esos dichos no se colige más que la opinión privada de algunos, no la pública de las Iglesias; además, que casi todos, cuyos son esos dichos, se complacen en apartarse de los otros y enseñar algo peregrino; como son Orígenes y Tertuliano, los cuales no son bastante consecuentes consigo mismos. Pues el mismo Orígenes dice que Dios nos dió por modelo a las abejas: *Para que se hagan entre los hombres las*

guerras justa y ordenadamente, si alguna vez la necesidad obliga a ello; y aquel mismo Tertuliano, que parece desaprobar en otros lugares las penas de muerte, dijo: *Nadie niega que es bueno castigar a los malhechores.* Y sobre la milicia duda; pues, en el libro acerca de la idolatría, dice: *Pregúntase si los fieles pueden dedicarse a la milicia, o si la milicia admitirse a la fe.* Y parece inclinarse en aquel lugar a la opinión contraria a la milicia. Pero en el libro de la Corona del soldado, habiendo tratado algunas veces contra la milicia, inmediatamente distingue los que servían en la milicia antes del bautismo de los que se alistaron en ella después del bautismo. *Ciertamente,* dice, *si la fe posterior encuentra algunos alistados ya de antes en la milicia, están en otro caso, como el de aquellos, a quienes San Juan admitía al bautismo: como el de los centuriones fidelísimos, al que Cristo aprueba, y al que S. Pedro catequiza; mientras que, recibida ya la fe y sellada, o se han de apartar, como lo han hecho muchos, o se ha de procurar por todos los medios que no se haga nada contra Dios.*

Opinó, pues, que ésos permaneciesen después del bautismo en la milicia: lo cual ciertamente no lo deberían hacer, si comprendiesen que la milicia estaba prohibida por Cristo: como ni a los agoreros, ni a los magos, ni a los maestros de

otras artes prohibidas se les permitió seguir con su arte después del bautismo.

En el mismo libro, alabando a cierto soldado, y en verdad cristiano, dice: *¡O soldado glorioso para Dios!*

3. La segunda advertencia es, que los cristianos reprobaron muchas veces la milicia, o la evitaron, por las circunstancias de los tiempos, las cuales apenas si permitían ejercitar la milicia sin ciertos actos opuestos a la ley cristiana.

En las cartas de Dolabela a los Efesios, que se encuentran en Josefo, vemos que los Judíos pidieron exención de las marchas militares, porque no podían, mezclados con los extranjeros, observar suficientemente los ritos de su ley, y porque les obligaban en los sábados a llevar armas y a hacer grandes jornadas.

Y por las mismas causas dice el mismo Josefo, que alcanzaron los Judíos licencia de L. Léntulo: y en otro lugar cuenta, que habiéndoseles mandado a los Judíos salir de la ciudad de Roma, algunos fueron destinados a la milicia, otros castigados porque no querían servir en ella por respeto a las leyes de su patria; a saber, por las causas que hemos dicho; a las cuales se añadía a veces otra tercera, que tenían que pelear contra los de su pueblo: *no es lícito tomar las armas contra sus compatriotas,* esto es, cuando sus paisanos

estaban en peligro por observar las leyes de la patria.

Pero, si los Judíos podían evitar esos inconvenientes, servían como soldados hasta bajo los reyes extranjeros, *pero manteniéndose firmes en las leyes de su patria y viviendo conforme a ellas:* lo que, según el mismo Josefo, solían pactar antes.

Muy semejantes a estos peligros son los que opone Tertuliano a la milicia de sus tiempos, como en el libro de la idolatría: *No conviene ni al juramento divino ni humano, ni a la bandera de Cristo ni a la del diablo:* a saber, porque se les obligaba a los soldados a prestar juramento por los dioses de los gentiles, Júpiter, Marte y otros.

Mas en el libro de la corona del soldado: *Velará por los templos, a que renunció, y comerá donde no le agrada al Apóstol: y a los que durante el día ahuyentó con exorcismos, los defenderá por las noches;* luego después: *Cuántas otras cosas de los deberes militares se pueden señalar entre los delitos, interpretándolas por transgresiones.*

4. Lo tercero que notamos es, que los cristianos de los primeros tiempos estuvieron tan encendidos en deseos de conseguir lo más perfecto, que muchas veces tomaron por preceptos los consejos divinos.

Los cristianos, dice Atenágoras, no pleitean en juicio contra los que les arrebataron sus bienes.

Salviano dice, que Cristo mandó que las mismas cosas objeto de litigio las abandonásemos, con tal de que nos desembaracemos de las contiendas. Pero esto tomado tan generalmente es quizá de consejo y de vida perfecta, mas no establecido por precepto.

Es parecido, que muchos de los antiguos reprueban todo juramento sin excepción alguna, siendo así que S. Pablo juró en cosa grave.

El cristiano en Taciano: *Rehuso la pretura:* en Tertuliano: *El cristiano ni desea la edilidad.*

Así Lactancio niega que el justo (como quiere que sea el cristiano) sea belicoso; y de manera que niega a la vez que haya de navegar. ¡Cuántos de los antiguos retraen a los cristianos de las segundas nupcias!

Las cuales cosas así como son todas ellas muy laudables, excelentes y agradables a Dios, así no se nos exigen por obligación de ninguna ley.

Y esto bastará para resolver lo que se nos opone.

X. I. Para apoyar ahora nuestros argumentos, en primer lugar no nos faltan escritores, y en verdad antiguos, los cuales opinan que los cristianos pueden emplear lícitamente las penas de muerte y las guerras que de ahí dependen.

Porque Clemente Alejandrino dice, que el cristiano, si fuera llamado al imperio, sería como Moisés, para sus súbditos una ley viva, y premiaría a los buenos y castigaría a los malos. Y en otra parte, describiendo el porte del cristiano, dice, que conviene que vaya con los pies desnudos, a menos que sea soldado.

En las Constituciones, que llevan el nombre de Clemente Romano, leemos en el libro VII, capítulo III: *No como si fuese ilícita toda matanza, sino la del inocente: de suerte, sin embargo, que la que es justa, esté reservada a solos los magistrados.*

2. Pero, dejando aparte las autoridades privadas, vengamos a la pública de la Iglesia, que debe ser de grandísimo valor.

Digo, pues, que nunca fueron rechazados del bautismo ni excomulgados por la Iglesia los que ejercían la milicia: lo cual sin embargo debió suceder, y hubiera sucedido, si la milicia estuviese en oposición con las cualidades de la nueva alianza.

En las Constituciones poco ha dichas, en el libro VIII, cap. XXXII, se trata de los que en otros tiempos solían admitirse o rechazarse del bautismo: *Al soldado, que pide el bautismo, enséñesele a abstenerse de injurias y vejámenes: a contentarse con sus salarios. Si consiente en estas cosas, sea admitido.*

Tertuliano en el Apologético, hablando en persona de los cristianos, dice: *También nosotros navegamos y militamos con vosotros.* Poco antes había dicho: *Somos extranjeros, y hemos llenado todas vuestras cosas, las ciudades, las islas, los castillos, los municipios, las reuniones, y los mismos campamentos.*

En el mismo libro había narrado, que las oraciones de los soldados cristianos alcanzaron la lluvia a M. Aurelio Emperador. En la Corona demuestra que el soldado, que había renunciado la corona, era más esforzado que los demás hermanos, y que tenía muchos cristianos camaradas.

3. Añádase que algunos soldados, que sufrieron tormentos y la muerte por Cristo, recibieron de la Iglesia los mismos honores conjuntamente con los demás mártires, entre los cuales se mencionan los tres compañeros de S. Pablo, Cerial en el imperio de Decio, Marino en el de Valeriano, cincuenta en el de Aurelio, Víctor, Mauro y Valentín, jefe de soldados en el de Maximiano; por aquel mismo tiempo Marcelo centurión, Severiano en el de Licinio.

Cipriano dice a los Africanos sobre Laurentino e Ignacio: *Sirviendo también éstos en algún tiempo en los campamentos civiles, pero como verdaderos y esforzados soldados de Dios, mientras vencen al diablo con la confesión de Cristo,*

merecen con la pasión las palmas del Señor, y resplandecientes coronas.

Y por aquí se ve claro qué pensaba de la milicia la generalidad de los cristianos, aun antes de que fueran cristianos los Emperadores.

4. No debe parecer sorprendente que en aquellos tiempos no interviniesen libremente los cristianos en las penas de muerte, puesto que las más de las veces se trataba de los mismos cristianos: a más de que, como en las demás cosas, eran las leyes Romanas más crueles de lo que permitía la mansedumbre cristiana: lo cual se declara lo bastante con el solo ejemplo de Silaniano jurisconsulto.

Pero después que Constantino comenzó a aprobar y fomentar la religión cristiana, no por eso faltaron penas de muerte. Antes bien, el mismo Constantino dió entre otras leyes una de coser a los parricidas dentro de un cuero, la cual está en el Código, Título sobre los que matan a los padres o hijos; aunque por otra parte fuera muy benigno en aplicar los castigos, de suerte que no pocos historiadores le echan en cara su demasiada blandura.

En aquel entonces tuvo en su ejército muchos cristianos, según nos enseñan las historias, y grabó en el lábaro el nombre de Cristo. Y desde entonces se cambió el juramento militar en la forma que se halla en Vegecio: *Por Dios, y por*

Cristo, y por el Espíritu Santo, y por la majestad del Emperador, que se ha de amar y obedecer según Dios para el género humano.

5. Ni se lee que hubiera en aquel tiempo ni uno entre tantos Obispos, de los cuales muchos habían padecido por la religión los más crueles tormentos, el cual apartase, infundiéndoles el temor de la ira divina, o a Constantino de todas las penas capitales y de la guerra, o a los cristianos de la milicia, ya que había muchos acérrimos defensores de la disciplina y que no disimulaban nada que perteneciera al deber de los Emperadores y de los otros: cual fué en tiempo de Teodosio S. Ambrosio, el cual dice así en el sermón VII: *El servir en la milicia no es delito, pero el hacerlo por la ganancia es pecado:* y sobre los deberes: *La fortaleza, que o defiende de los bárbaros la patria con la guerra, o en casa a los enfermos, o de los ladrones a los compañeros, es perfecta justicia.*

Me parece de tanta fuerza este argumento, que ya no tengo necesidad de más.

6. Sin embargo, no ignoro que muchas veces los Obispos y el pueblo cristiano con la intercesión de sus ruegos apartaron los castigos, mayormente los de muerte; asimismo la costumbre introducida, de que quienes se acogiesen a las Iglesias no fuesen entregados más que con la seguridad de conservarles la vida; y que por la Pas-

cua fueran libertados de la cárcel los que estaban detenidos por sus crímenes: pero quien considere con cuidado todas estas cosas, y otras como éstas, hallará que son indicios de la bondad cristiana que arrebata toda ocasión a la demencia, no todas las sentencias capitales al ánimo del que castiga: por donde esos beneficios y las mismas intercesiones se moderaban con algunas excepciones según los lugares y los tiempos.

7. Nos oponen aquí algunos el canon XII del Concilio de Nicea, que dice así: *Cuantos fueron llamados por la gracia, manifestaron primero su entusiasmo y su fe, y se despojaron del cíngulo de la milicia, y después como perros volvieron al vómito; de modo que algunos daban dinero y con beneficios volvieron a la milicia; éstos estén postrados por diez años, después de pasado el trienio de la audición. En todas estas cosas debe guardarse el fin y el modo de la penitencia. Porque todos cuantos demuestran sin engaño su conversión con el temor, lágrimas, paciencia, y buenas obras, habiendo cumplido el tiempo de oyentes, entonces por fin participarán en las oraciones, y luego podrá el Obispo disponer algo con más humanidad de ellos. Pero todos cuantos lo tomaren con indiferencia, y han pensado que les basta para la conversión la costumbre de entrar en la Iglesia, éstos cumplen enteramente el tiempo señalado.*

Hasta el mismo espacio de trece años indica bastante que no se trata aquí de un crimen leve o dudoso, sino de uno grave y evidente.

8. Pues se trata sin duda de la idolatría: porque la mención de los tiempos de Licinio que se puso antes en el canon XI, debe tenerse por repetida tácitamente en éste, puesto que con frecuencia el sentido de los cánones siguientes depende de los anteriores.

Véase el ejemplo del canon XI del Concilio de Ilíberis.

Mas Licinio, son palabras de Eusebio, separaba de la milicia a los soldados, si no querían sacrificar a los dioses; lo cual imitó también después Juliano; por el cual motivo se lee que Victricio y otros se despojaron por Cristo del cíngulo. Lo mismo hicieron en otra ocasión bajo Diocleciano en Armenia mil ciento cuatro, de los cuales se hace mención en los martirologios, y en Egipto Menas y Hesiquio.

Así, pues, también en los tiempos de Licinio muchos se despojaron del cíngulo, de los cuales fué Arsacio contado entre los confesores, y Auxencio que después fué hecho Obispo de Mopsuesta. Por lo cual a éstos, que una vez espoleados por la conciencia arrojaron el cíngulo, no se les franqueaba la vuelta a la milicia, sino por la negación de la fe cristiana: la cual, por ser tanto más grave cuanto atestiguaba en ellos aquel acto

anterior un mayor conocimiento de la ley divina por eso estos desertores son castigados más gravemente que aquellos de quienes trataba el canon precedente, los cuales habían abjurado el cristianismo sin peligro de la vida o de perder sus intereses.

Pero interpretar el canon, que hemos alegado, en general de toda milicia, repugna a toda razón. Porque la historia atestigua claramente que a aquellos, que en tiempo de Licinio habían abandonado la milicia, y no habían vuelto a ella durante el reinado de él, a fin de que no faltasen a la fe cristiana, les dió Constantino libertad, o para eximirse de la milicia o para volver a ella; lo cual sin duda hicieron muchos.

9. Hay quienes también objetan la carta de S. León, que dice: *Es contra las leyes eclesiásticas volver a la milicia seglar después del cumplimiento de la penitencia.*

Pero sépase, que entre los penitentes, no menos que entre los clérigos y ascetas, se practicaba una vida cristiana no de cualquier modo, sino de una perfecta limpieza, para que sirvieran de tanto ejemplo para la enmienda, cuanto lo habían sido para el pecado.

Asimismo, en las costumbres primitivas de la Iglesia, las cuales, a fin de hacerlas más recomendables por un nombre más ilustre, se llamaban vulgarmente los Cánones Apostólicos, se dispone

por el canon LXXXII: *Que ningún Obispo, presbítero o diácono se dedicase a la milicia, y conserve ambas cosas, el empleo Romano y el ministerio sacerdotal. Porque al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.*

Con lo cual mismo se demuestra que no estaba prohibida la milicia a los cristianos, que no esperaban el honor de pertenecer al clero.

10. Y más aún, hasta se les prohibía ser incorporados al clero, a los que después del bautismo llegasen a magistrados, o a cargos de la milicia, como es de ver en las cartas de Siricio e Inocencio y en el Concilio de Toledo.

Se escogían, pues, los clérigos no de los cristianos ordinarios, sino de aquellos que hubiesen dado muestras de una vida perfectísima.

Añádase, que la obligación de la milicia o de algunos magistrados era constante; y los dedicados al sagrado ministerio no debían distraerse de él por ningún otro cuidado ni trabajo diario; por cuyo motivo establece también el canon VI que ni el Obispo, presbítero o diácono administre negocios seglares, y el octogésimo, que no se mezcle en gobiernos públicos: y entre los cánones de Africa, el sexto, que no se encargue de la administración de los bienes ajenos y de la defensa de pleitos: así también opina Cipriano, que no es lícito nombrarlos tutores.

11. Pero tenemos en favor de nuestra opinión

una resolución expresa de la Iglesia en el Concilio primero de Arlés, que tuvo lugar bajo Constantino. Porque el canon III de este Concilio se expresa así: *Acerca de los que dejan las armas en tiempo de paz, nos pareció privarles de la comunión:* esto es, los que dejan la milicia fuera del tiempo de persecución. Porque esto daban a entender los cristianos con el nombre de paz, como consta por S. Cipriano y otros.

Añádase el ejemplo de los soldados en tiempo de Juliano, con no poco provecho de los cristianos, que se hallaban dispuestos a dar testimonio de Cristo con su muerte: de los cuales habla así S. Ambrosio: *El Emperador Juliano, aunque apóstata, tuvo, sin embargo, a su mando soldados cristianos: los cuales, cuando les decía: Poned en línea el ejército para la defensa de la república, le obedecían: mas cuando les decía: Dirigid las armas contra los cristianos, entonces confesaban al Emperador del cielo.*

Tal se portó mucho antes la legión Tebea, que, siendo Emperador Diocleciano, había recibido la religión cristiana de Zabda, trigésimo Obispo de Jerusalén, y después en todo tiempo dió un ejemplo admirable de constancia y paciencia cristianas, que mencionaremos más abajo.

12. Aquí baste presentar aquel su lenguaje, que expresa con perfecta brevedad el deber del soldado cristiano: *Ofrecemos nuestras manos con-*

tra cualquier enemigo, las cuales creemos que no nos es lícito manchar con la sangre de los inocentes. Las mismas derechas saben pelear contra los malvados y los enemigos; mas no despedazar a los buenos y a los ciudadanos. Tenemos presente que hemos tomado las armas en favor más bien que en contra de los ciudadanos. Hemos peleado siempre en favor de la justicia, de la piedad, de la seguridad de los inocentes: estas fueron hasta ahora las recompensas de los peligros. Hemos peleado por la fe, la cual ¿de qué manera te la consevaremos (hablan al Emperador), *si no la demostramos a nuestro Dios?*

San Basilio habla así de los primitivos cristianos: *Las matanzas, que se hacen en la guerra, no las tuvieron por tales nuestros antepasados, justificando a los que peleaban por la honestidad y la piedad.*

CAPITULO III

DIVISIÓN DE LA GUERRA EN PÚBLICA Y PRIVADA. EXPLICACIÓN DEL PODER SUPREMO

I. División de la guerra en pública y privada.—II. Defiéndese que no toda guerra privada después de establecidos los juicios, es ilícita por derecho natural; pónense algunos ejemplos. — III. Y ni por derecho evangélico, tampoco, con la solución de las objeciones.—IV. División de la guerra pública en solemne y menos solemne.—V. Si es guerra pública la que se hace con la autoridad del magistrado que no tiene el poder supremo, y cuándo.—VI. En qué cosas consiste el poder civil.—VII. Cuál es el poder supremo.—VIII. Refútase la opinión que defiende que el poder supremo está en el pueblo; resuélvense los argumentos.—IX. Refútase la opinión que defiende la mutua y perpetua dependencia del rey y del pueblo.—X. Pónense precauciones para entender bien la verdadera opinión: la primera es de distinguir la semejanza de las palabras en puntos disemejantes.—XI. Segunda, de distinguir el derecho y el modo de adquirir el mismo.—XII. Demuéstrase que algunas potestades supremas tiénense plenamente; esto es, delegablemente.—XIII. Otras no plenamente.—XIV. Algunas no supremas, tiénense plenamente; es decir, delegablemente.—XV. Afírmase dicha distinción por la diversidad de dar tutores a los reinos.—XVI. Que el poder supremo no se pierde ni con la promesa de lo que no es ni de derecho natural ni divino.—XVII. Que el poder supremo se divide a veces en partes sujetivas o potenciales.—XVIII. Pero que se colige

esto mal de que los reyes no quieren dar por ratificadas algunas de sus actas, si no son aprobadas por alguna asamblea.—XIX. Tráense también aquí, malamente, algunos otros ejemplos.—XX. Ejemplos verdaderos.—XXI. Que puede tener el poder supremo quien esté obligado por un pacto desigual; solvéntanse las objecciones.—XXII. Y quien pague tributos.—XXIII. Y quien esté sujeto a la ley del feudo.—XXIV. Distinción del derecho y del uso, con ejemplos.

I. 1. La primera y más necesaria división de la guerra es ésta, que una es privada, otra pública y otra mixta.

Guerra pública es la que tiene por autor al que posee la jurisdicción; privada, la que es de otra manera; mixta, la que de una parte es pública y de la otra privada.

Mas tratemos primeramente de la privada, que es más antigua.

2. Que se haga lícitamente alguna guerra privada, por lo que mira al derecho natural, creo que se manifiesta bastante por lo que dijimos arriba, al demostrar que no se opone al derecho natural que uno rechace de sí la injuria aun con la fuerza.

Pero acaso piense alguno que eso no es lícito, a lo menos después de establecidos los juicios públicos: porque, si bien los juicios públicos no provienen de la naturaleza, sino de un hecho humano, con todo, siendo mucho más honesto y conducente para la tranquilidad de los hombres, que

conociera del asunto aquél, que no estaba interesado, más bien que cada uno de los hombres, frecuentemente demasiado amantes de lo suyo, que creen tener derecho a tomarlo por sus manos, la misma equidad y la razón natural dicta que se obedezca a tan laudable institución.

Paulo: *No se ha de conceder a los particulares lo que puede hacerse públicamente por el magistrado, a fin de que no sea ocasión de promover más grandes tumultos. De aquí resulta,* dice el rey Teodorico, *que se ha reconocido como sagrado el respeto de las leyes, para que nada se haga por la propia mano, nada por el propio impulso: porque ¿qué es lo que separa la paz tranquila de la confusión de la guerra, si los pleitos se resuelven por la fuerza? Y las leyes dicen que hay fuerza, siempre que alguno no reclama por medio del juez lo que cree le es debido.*

*

* *

II. 1. En verdad, no puede dudarse que ha sido muy restringida la licencia que había antes de establecerse los tribunales. Dase, sin embargo, donde tenga ahora también lugar, a saber, donde no hay tribunales: pues la ley que prohibe tomar lo suyo prescindiendo del tribunal, debe entenderse fácilmente de dónde se cuenta con él.

Y falta el tribunal o momentánea, o continuamente. Falta momentáneamente, cuando no se puede esperar al juez sin algún peligro o daño. Y continuamente, de derecho o de hecho. De derecho, si alguno se halla en lugares no ocupados, como el mar, la soledad, islas inhabitadas, y en otros lugares por el estilo, en los que no hay ciudad alguna: de hecho, si los súbditos no hacen caso del juez, o éste rehusa claramente el conocimiento del proceso.

2. Lo que dijimos, que no toda guerra privada está en oposición con el derecho natural aun después de establecidos los tribunales, puede también comprenderse por la ley dada a los Judíos, en la cual Dios habla así por medio de Moisés (Exod. XXII, 2): *Si fuere hallado un ladrón socavando la casa, y es herido de forma que muera, el que le hirió no será reo de la muerte, a no ser que ya hubiese amanecido, porque en ese caso será responsable.* Porque en hecho de verdad parece que esta ley, al distinguir con tanto cuidado, no sólo favorece la impunidad, sino también explica el derecho natural; ni se funda en algún mandato especial de Dios, sino en equidad general: por lo cual vemos que lo han seguido asimismo otros pueblos.

Es conocido aquello de las doce Tablas, sacado sin duda del antiguo derecho ateniense: *Si la no-*

che protegió su hurto, y alguno le mató, téngase por bien muerto.

Así las leyes de todos los pueblos conocidos tienen por inocente al que defiende con las armas su vida en peligro contra el agresor: el cual consentimiento tan manifiesto da testimonio de que no hay nada en eso que se oponga al derecho natural.

*

* *

III. 1. Sobre el derecho divino voluntario más perfecto, a saber, el del Evangelio, hay más dificultad.

No dudo que Dios, quien tiene más derecho sobre nuestra vida que nosotros mismos, podría exigir de nosotros tal grado de paciencia, que, aun puestos privadamente en peligro, nos dejáramos matar antes que matar a otro.

Mas, si quiso obligarnos a tanto, eso es lo que disputamos.

Suelen traer en defensa de la opinión afirmativa los dos lugares que adujimos antes para la cuestión general: *Y yo os digo a vosotros: No resistáis al que os hace la injusticia* (Matth. V, 39), y en la carta a los Romanos se lee: *No defendiéndoos, carísimos.*

Y el tercer lugar está en las palabras de Cristo a S. Pedro: *Vuelve tu espada a su vaina; por-*

que todos los que tomaren espada, a espada morirán.

Añaden a esto algunos el ejemplo de Cristo, que murió por los enemigos (Rom. V, 8, 10).

2. Ni deja de haber entre los antiguos cristianos quienes no reprobaban ciertamente las guerras públicas, y, sin embargo, juzgaban prohibida la defensa privada.

Ya adujimos antes las citas de S. Ambrosio en favor de la guerra.

De S. Agustín hay también muchas y muy claras, de todos conocidas.

Con todo, dice el mismo S. Ambrosio: *Y por eso tal vez dice a S. Pedro, que le ofrecía dos espadas: Basta, como si fuera lícito hasta el Evangelio, para que haya en la ley la enseñanza de la justicia, y en el Evangelio de la verdad.*

El mismo, en otra parte: *El cristiano, aunque caiga en manos de un ladrón armado, no puede herir al que le acomete; no sea que, al defender su vida, falte a la mansedumbre.*

Y S. Agustín: *No repruebo ciertamente la ley, que permite matar a esos tales* (a los ladrones y a otros usurpadores atrevidos), *mas no encuentro cómo defender a los que los matan.*

Y en otra parte: *Sobre el matar a los hombres, para que ninguno de ellos sea muerto, no apruebo el consejo, a menos de ser soldado, o estar obligado por un cargo público, para que no lo*

haga en favor suyo, sino de los otros, contando con el poder legítimo.

Y que lo mismo pensaba S. Basilio se ve bastante claro por su carta segunda a Anfiloquio.

3. Pero la opinión contraria, así como es más común, así nos parece más verdadera, de que esa paciencia no es obligatoria: porque se nos manda en el Evangelio amar al prójimo como a nosotros mismos, no más que a nosotros mismos; pero cuando nos amenaza un mal igual, no nos veda que miremos más por nosotros que por los demás, según demostramos antes con la autoridad de S. Pablo, que explica la norma de la caridad.

Insistirá alguno acaso, y dirá: Aun cuando yo tenga derecho a preferir mi bien al del prójimo, pero esto no tiene lugar en los bienes desiguales: por tanto he de dar mi vida antes que permitir que el agresor se condene eternamente.

Pero puede responderse, que muchas veces también el que es agredido necesita tiempo de penitencia, o probablemente se puede pensar así: y al mismo agresor puede también quedarle antes de la muerte espacio para arrepentirse.

Por fin, no es posible apreciar con un juicio moral el peligro a que se expone y del cual puede librarse.

4. En verdad algunos de los Apóstoles, sabiéndolo y viéndolo Cristo, caminaron hasta el último momento armados de espada, lo cual sa-

bemos por Josefo que lo practicaban asimismo otros Galileos al ir desde su patria hacia la ciudad por estar los caminos infestados de ladrones; el cual Josefo nos manifiesta también lo mismo de los Esenos, los más inocentes de los hombres.

Por esto sucedió, que habiendo dicho Cristo que estaba próximo el tiempo de que hasta el vestido se tendría que vender para comprar una espada (Luc. XXII, 36), al punto respondieron los Apóstoles que tenían en su compañía dos espadas; y no había en aquel séquito ningún otro que los Apóstoles.

Y además, lo mismo que dijo Cristo, aun cuando en realidad no contiene precepto, sino que es un proverbio que significa que amenazan gravísimos peligros, según que lo indica claramente el aditamento del tiempo anterior, que había sido tranquilo y favorable, en el versículo 35, y es de manera que se ve claro estar tomado de lo que se acostumbraba hacer, y que los Apóstoles creían que les era lícito.

5. Bien, pues, dijo Cicerón: *No sería lícito tener espadas, si no lo fuera en manera alguna usarlas*. Y lo de: *No resistáis al que os hace injuria;* no es más general que lo siguiente: *Dad a todo el que os pidiere;* lo cual, sin embargo, admite excepciones, con tal de que no nos carguemos demasiado: y más bien no se le añade a este precepto nada que tenga fuerza restrictiva, sino

que se restringe por el solo sentimiento de la equidad, puesto que el precepto de no resistir lleva adjunta su explicación en el ejemplo de la bofetada, para que se entienda que no obliga precisamente en aquel entonces, cuando recibimos la injuria, ya sea una bofetada, ya sean dos: pues de otra suerte mejor hubiera sido decir: *No resistáis al que os injuria, sino perded vuestra vida antes que uséis de armas.*

6. En las palabras a los Romanos *no defendiéndoos, carísimos,* no tiene absolutamente la significación de no defenderse, sino de no vengarse, como también Judith I, 11, y II, 1; Luc. XVIII, 7, 8, XXI, 22; II Thessal. I, 8; I Petr. II, 14; Rom. XIII, 4; I Thessal. IV, 6.

Y lo demuestra claramente la misma conexión de las palabras: pues había dicho antes: *No paguéis a nadie mal por mal:* y ésta es una descripción de la venganza, no de la defensa.

Y apoya su mandato S. Pablo con el texto del Deuteronomio: *Mía es la venganza y yo les daré el pago a su tiempo, para que resbale su pie,* donde se dice en el Hebreo לינקם, en el cual ya la misma propiedad de la voz indica significarse la venganza, ya la misma idea del texto, que no puede entenderse por defensa.

7. Y lo que se dijo a S. Pedro expresa en verdad la prohibición de usar de espada, pero

no con ocasión de defenderse; pues ni tenía él necesidad de ello; porque ya había dicho Cristo acerca de los discípulos: *Dejad ir a éstos: y eso para que se cumpliese la palabra, que dijo: De los que me diste, a ninguno de ellos perdí* (Joan. XVIII, 8, 9), ni Cristo, porque no quería ser defendido.

Por eso se añade en S. Juan este motivo de la prohibición: *¿El cáliz que me ha dado el Padre, no lo tengo de beber?* (Joan. XVIII, 11), y en S. Mateo dice: *Pues ¿cómo se cumplirán las Escrituras, de que así conviene que se haga?*

San Pedro, pues, como arrojado que era, se dejaba llevar de la intención de venganza, no de la de defensa: además que tomaba las armas contra los que se aproximaban en nombre de los poderes públicos, a los cuales si es lícito resistir en algún caso, es cuestión especial, que hemos de tratar de propósito. Mas lo que añadió el Señor: *Todos los que tomaren espada, a espada morirán,* o es un proverbio tomado del uso del vulgo, con el cual se significa que no está falto de peligro el vengar la sangre con la sangre, y por tanto con el uso de las armas; o indica, según es opinión de Orígenes, Teofilacto, Tito y Eutimio, que no hay para qué arrebatemos nosotros a Dios la venganza, que El había de ejecutar suficientemente a su tiempo; en cuyo sentido se dice claramente en el Apocalipsis (XIII, 10): *Quien con*

cuchillo matare, con cuchillo es preciso que muera: en esto está colocada la fe y paciencia de los santos: con lo cual concuerda aquello de Tertuliano: *Dios es muy suficientemente buen depositario de paciencia: si le confías una injuria, es vengador; si un dolor, es médico; si la muerte, es resucitador; ¡cuánta paciencia se ha de gastar, para tener a Dios por deudor!*

Y a la vez parece que hay en estas palabras de Cristo un vaticinio de los castigos que había de ejecutar en los Judíos la espada de los Romanos.

8. A ejemplo de Cristo, que se dice murió por los enemigos, puede responderse, que todos los hechos de Cristo están ciertamente saturados de virtud, la cual, en cuanto puede hacerse, es laudable imitarla, y que no carecerá de su premio: mas no todos son de manera, que o provengan de ley, o sean ellos ley.

Porque el morir Cristo por los enemigos e impíos, no lo hizo por ley alguna, sino por uno como pacto especial y convenio establecido con el Padre; el cual le prometió, si lo hacía, no solamente la más alta gloria, sino también un pueblo que había de permanecer para siempre (Isaías LIII, 10).

Por lo demás prueba S. Pablo, que es un hecho muy singular, y al que apenas se le encontrará otro semejante (Rom. V, 7).

Y Cristo nos manda exponer a los peligros nuestra alma, no por cualquiera, sino por los compañeros en la misma doctrina (I Joan. III, 16).

9. Mas las sentencias tomadas de los escritores cristianos, en parte parecen más bien consejo y recomendación de un designio muy elevado; en parte son opiniones privadas suyas, no comunes de toda la Iglesia.

Pues en los cánones antiguos, que se llaman Apostólicos, se priva precisamente de la comunión (se excomulga) al que en riña mata al contrario del primer golpe, *por el demasiado ardor.*

Y hasta el mismo S. Agustín parece aprobar esta opinión (Quaest. LXXXIV sobre el Exodo), al cual adujimos por la parte contraria.

*

* *

IV. 1. La guerra pública una es solemne por el derecho de gentes, y otra menos solemne.

La que llamo aquí solemne, suele llamarse por lo común justa en el sentido en que un testamento justo se opone a los codicilos, las nupcias justas al amancebamiento de los siervos: no porque no sea lícito ya hacer codicilos al que quiera, ya al siervo tener consigo una mujer en contubernio: sino porque el testamento y las nupcias producen por el derecho civil ciertos efectos espe-

ciales solemnes, lo cual conviene notar; porque muchos, entendiendo mal la palabra justo, piensan condenar por inicuas o ilícitas todas las guerras, a las cuales no se adapta aquella denominación de justas.

Para que la guerra sea solemne por derecho de gentes, se requieren dos cosas: lo primero, que se haga de ambas partes por el que en la ciudad tiene el poder supremo. Luego, que haya ciertas formalidades, de que hablaremos en su lugar. Como estas condiciones se requieren a la vez, por eso no basta la una sin la otra.

2. Mas la guerra pública menos solemne puede o carecer de esas formalidades, o hacerse contra particulares, o tener por autor a un magistrado cualquiera.

Y ciertamente, mirando este punto aparte de las leyes civiles, parece que todo magistrado tiene derecho a hacer la guerra así como para defender al pueblo a él encomendado, así también para ejercitar la jurisdicción, si se le opone la fuerza.

Pero, como por la guerra toda la ciudad está en peligro, por eso previenen las leyes de casi todos los pueblos, que no se pueda hacer la guerra, sino por el que tiene la potestad suprema en la ciudad.

Hay una ley semejante de Platón en el último libro sobre las leyes.

Y en el derecho Romano se dice que es reo de lesa majestad quien, sin orden del príncipe, hiciese la guerra, hiciese levas, y reuniese un ejército.

Sin orden del pueblo había dicho la ley Cornelia, dada por L. Cornelio Sila.

En el Código de Justiniano se encuentra la constitución de Valentiniano y Valente: *A nadie absolutamente se le den facilidades para levantar las armas de cualesquiera clase sin saberlo ni consultarlo con nosotros.* A este propósito viene lo de S. Agustín: *La condición natural de los hombres dispuesta para la paz pide, que la autoridad y la deliberación de emprender la guerra esté en los príncipes.*

3. Mas así como todos los dichos, aun los universales, siempre tienen por intérprete la equidad, así también esta ley. Porque en primer lugar no puede dudarse, que aquél, que posee la suprema jurisdicción, puede obligar por la fuerza a los desobedientes por medio de sus ministros, mientras no sea necesario para eso de mayores auxilios, ni amenace peligro a la ciudad.

Además, si es tan inmediato el peligro, que no dé tiempo de consultar al que tiene el supremo derecho en la ciudad; también en este caso la necesidad extiende la excepción.

Usando de este derecho L. Pinario, gobernador en el castillo de Ena, en Sicilia, sabiendo cierta-

mente que los habitantes tramaban pasarse a los Cartagineses, después de hacer en ellos una matanza, conservó a Ena.

Fuera de esta necesidad Francisco Vitoria se atrevió a permitir a los habitantes en las ciudades el derecho de guerrear para vengar las injurias, que el rey descuida en perseguir: pero con razón es rechazada su opinión por otros.

*

* *

V. I. Mas en aquellos casos, en que consta que tienen los magistrados menores derecho para levantar armas, no están de acuerdo los intérpretes del derecho en si a esa guerra se la ha de llamar pública.

Hay quienes lo afirman, y quienes lo niegan.

En verdad, si llamamos público únicamente a lo que se hace por el mandato de los magistrados, no hay duda que tales guerras son públicas, y por consiguiente los que bajo tal aspecto del hecho se oponen a los magistrados, incurren en las penas de las costumbres contra los que están sobre ellos. Pero si público se toma en un significado más levantado, por aquello que es solemne, como es indiscutible que se toma muchas veces, estas guerras no son públicas, porque para la perfección de este derecho se requieren ya la de-

terminación del poder supremo, ya otras cosas.

Ni me hace vacilar, que en tales contiendas suelan quitarse los bienes a los que se oponen y concedérselos a los soldados. Porque esto no es tan propio de la guerra solemne, que no tenga también lugar en otros casos.

2. Pero también puede acaecer, que en un imperio de grande extensión las potestades inferiores tengan concedida facultad para comenzar la guerra; lo cual, si acontece, ya se ha de estimar ciertamente que la guerra se hace por la autoridad del poder supremo; pues lo que uno autoriza a otro que lo haga, se estima que él lo realiza.

3. Es más controvertible, si, de no haber tal mandato, basta la conjetura de la voluntad.

A mí no me parece que haya de admitirse. Porque no es suficiente investigar, qué querrá el que tiene el supremo poder, si se le consulta, en el presente estado de cosas; sino más bien se ha de mirar, qué deseará él que se haga, sin consultarle, caso de tenerse que dar una ley sobre eso, cuando el asunto tiene espera, o es de resolución dudosa. Pues, aunque cese el motivo, que mueve la voluntad del supremo imperante, mirado en particular en algún caso especial, no cesa, sin embargo, ese motivo tomado en general, el cual pretende evitar los peligros; lo cual no puede ha-

cerse, si cualquier magistrado se arroga el discernimiento del asunto.

4. No fué, pues, acusado injustamente por sus enviados Cn. Manlio, porque había declarado la guerra a los Galo-Griegos sin la orden del pueblo Romano: porque, si bien hubo en el ejército de Antíoco legiones de Galos, con todo, una vez hecha la paz con Antíoco, no debió quedar al arbitrio de Cn. Manlio, sino del pueblo Romano, si había de vengarse la injuria de los Galo-Griegos.

Catón quiso que se entregara a C. César a los Germanos, porque les hizo la guerra; creo que no mirando tanto al derecho, como a querer libertar la ciudad del miedo de la inminente dominación. Porque los Germanos habían ayudado a los Galos enemigos del pueblo Romano, y de consiguiente no tenían de qué quejarse por la injuria, que se les había hecho, si, no obstante, fué justo el motivo del pueblo Romano para pelear contra los Galos. Pero César debió contentarse con expulsar a los Germanos de la Galia, región a él confiada, y no perseguir a los Germanos con la guerra dentro de su territorio, sin antes consultar al pueblo Romano, mayormente cuando no amenazaba por su parte peligro alguno.

No tenían, pues, los Germanos derecho a pedir la entrega, pero el pueblo Romano lo tenía

para castigar a César, exactamente como los Cartagineses respondieron a los Romanos: *Ya,* dice Livio, *no creo que se haya de investigar si se ha atacado a Sagunto por un derecho privado o público, sino si justa o injustamente: porque nuestra queja y reprensión contra nuestro ciudadano es, si lo hizo por su voluntad o con la nuestra: con vosotros tenemos esta única controversia, si fué acaso lícito hacerlo a causa de la alianza.*

5. M. Tulio Cicerón defiende el hecho ya de Octavio, ya de Décimo Bruto, quienes por determinación privada tomaron las armas contra Antonio. Pues aun cuando constase que Antonio hubiera merecido esas hostilidades, debióse aguardar la resolución del Senado y pueblo Romano, si convenía a la república disimular el hecho o castigarlo, establecer condiciones de paz o acudir a las armas. Porque nadie está obligado a usar de su derecho, cuando a las veces va unido con peligro de daño. Y en ese caso, aun después de juzgado Antonio, habíasele de permitir deliberar al Senado y pueblo Romano, por quienes principalmente quería que se hiciese la guerra. Así a Casio, que, fundado en la alianza, pedía refuerzos, respondieron los Rodios, que se los enviarían con tal de que lo mandase el Senado.

6. Aleccionados con este ejemplo, y se ofre-

cerán muchos, recordaremos que no aprobamos todo cuanto dicen los autores aun de esclarecida fama: porque a veces se acomodan a las circunstancias, a veces son esclavos de las pasiones, y aplican mal la medida. Por lo cual hay que procurar cómo usemos en estos asuntos de un juicio sereno, y no vayamos a imitar temerariamente lo que más bien se puede excusar que alabar, en lo cual suele errarse con daño.

7. Mas habiendo dicho que la guerra pública no se debe hacer sino por el que tiene el poder supremo, será necesario, ya para la inteligencia de este punto, ya de la cuestión sobre la guerra solemne, y por tanto para muchas otras cosas, comprender cuál sea ese poder supremo, y quién lo tenga: tanto más porque en nuestro tiempo algunos varones eruditos, tratando cada uno de ellos este asunto más por la práctica de las cosas presentes, que por lo verdadero, han hecho mucho más dificultosa una cosa de suyo nada fácil.

*

* *

VI. 1. La facultad moral, pues, de gobernar una ciudad, que suele llamarse con el nombre de poder civil, la describe Tucídides con tres cosas, al llamar a la ciudad, que en verdad lo es, *usadora de leyes, de tribunales y de magistrados.*

Aristóteles divide en tres partes la administración de la república: la consulta de las cosas ordinarias, el cuidado en elegir los magistrados, y el funcionamiento de los tribunales: y a la primera parte refiere la deliberación sobre la guerra y la paz, hacer o deshacer las alianzas, y tratar de las leyes; además acordar la muerte, el destierro, la confiscación, los peculados, esto es, según yo interpreto, los juicios públicos, ya que antes los privados los entendía por el nombre de juicios.

Dionisio de Halicarnaso nota principalmente tres cosas: el derecho de nombrar los magistrados, el de hacer o quitar leyes, el de resolver acerca de la guerra y de la paz. En otro lugar añade una cuarta, los tribunales. De nuevo en otra parte añade el cuidado de las cosas sagradas y la convocación de los comicios.

2. Mas, si alguno quisiera dividir bien, fácilmente encontrará todo lo que a esto se refiere; de suerte que nada falte ni sobre: pues el que gobierna una ciudad, la gobierna parte por sí, y parte por otros. Y por sí trata o sobre las cosas generales o sobre las particulares. De las generales trata haciendo leyes y quitándolas, tanto acerca de las cosas sagradas (en cuanto el cuidado de ellas pertenece a la ciudad) cuanto de las profanas. El arte acerca de éstas es para Aristóteles arquitectal. Las particulares, acerca de las

cuales trata, o son directamente públicas, o bien privadas, pero en cuanto se ordenan al público. Directamente públicas son las negociaciones, como de la paz, de la guerra, y de hacer alianzas; o cosas, como los tributos, y otras semejantes: en las cuales se comprende asimismo el alto dominio, que la ciudad tiene sobre los ciudadanos y los bienes de ellos en orden al provecho público. El arte acerca de estas cosas es para Aristóteles conocido con el nombre genérico de civil y consultiva. Privadas son las cosas controvertidas entre particulares, las cuales interesa a la tranquilidad pública resolverlas por la pública autoridad. El arte acerca de éstas es para el mismo Aristóteles judicial.

Las que se hacen por otro, se hacen, o por los magistrados, o por otros encargados, entre los cuales se cuentan asimismo los legados. En esto, pues, consiste el poder civil.

*

* *

VII. 1. Y se denomina poder supremo aquel cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana.

Al decir de otra, excluyo al mismo que usó del poder supremo: al cual le es lícito mudar de vo-

luntad, como también al sucesor, que usa del mismo derecho, y por consiguiente tiene el mismo poder, no otro.

Veamos, pues, qué sujeto tenga este poder supremo. Uno es común, y otro propio: como el sujeto común de la vista es el cuerpo, y el propio el ojo: así el sujeto común del poder supremo es la ciudad, la cual dijimos arriba ser una reunión perfecta.

2. Excluímos, pues, a los pueblos, que se sometieron a otro, cuales eran las provincias de los Romanos: porque estos pueblos no son de suyo ciudad, según que tomamos ahora esta palabra, sino miembros menos dignos de la gran ciudad, así como los siervos son miembros de la familia.

Sucede también, que muchos pueblos tienen la misma cabeza, los cuales, sin embargo, no constituyen cada uno de ellos una reunión perfecta; porque aun cuando en el cuerpo natural no puede una sola cabeza pertenecer a muchos cuerpos, no así en el moral; porque en éste una misma persona, considerada en diverso respecto, puede ser cabeza de muchos y diferentes cuerpos.

De lo cual puede ser indicio seguro, que, extinguida una familia reinante, vuelve el imperio separadamente a cada pueblo. Así también puede suceder, que muchas ciudades se unan entre sí con una estrechísima alianza, y hagan cierto

σύςημα, según dice Estrabón en varios lugares, y sin embargo no lleguen cada una en particular a la condición de ciudad perfecta: lo que ha sido notado, ya por otros, ya por Aristóteles en diferentes lugares.

3. Demos, pues, que sea la ciudad el sujeto común del poder supremo; entendida de la manera que ya dijimos. El sujeto propio es una persona o muchas, según las leyes y costumbres de cada pueblo.

*

* *

VIII. 1. Y aquí hay que rechazar en primer lugar la opinión de los que defienden que el poder supremo está en todas partes y sin excepción en el pueblo, de suerte que le es lícito ya corregir, ya castigar, a los reyes, siempre que abusen de su mando: la cual doctrina cuántos males haya causado, y pueda causar aún ahora aceptada de corazón perfectamente, nadie que sea prudente lo dejará de ver.

Nosotros la refutamos con estos argumentos. A cualquier hombre le es lícito entregarse privadamente como esclavo a quien quisiere, según se ve ya por la ley Hebrea, ya por la Romana: ¿por qué, pues, no ha de ser lícito a un pueblo libre entregarse a uno o a muchos, de manera que traspase a él enteramente el derecho de gober-

narse, sin quedarse con parte alguna de ese derecho? Y no digas que esto no se presupone en manera alguna: porque ya no preguntamos qué ha de suponerse en la duda, sino qué se puede hacer conforme a derecho.

En vano se aducen también los inconvenientes que de ahí se siguen, o pueden seguirse; porque cualquiera forma de gobierno que te imagines, no la hallarás nunca sin inconvenientes y peligros. *O éstos se han de tener con aquéllos, o aquéllos se han de perder con éstos,* dice la Comedia.

2. Mas, así como hay muchos modos de vivir, unos mejores que otros, y cada uno es libre de elegir entre tantos el que más le agrade; así también el pueblo puede elegir la forma de gobierno que quiera: y no se ha de limitar el derecho por la excelencia de esta o la otra forma, sobre lo cual hay muy variadas opiniones, sino por la voluntad.

3. Y puede haber muchas causas, porque el pueblo se despoje de todo su derecho a mandar, y lo entregue a otro, a saber, porque puesto en trance de muerte no puede encontrar por otra ley quien le defienda; o porque apretado por la indigencia no puede alcanzar de otra manera bienes con que sustentarse. Porque si los de la Campania obligados por la necesidad se sometieron al pueblo Romano con esta fórmula: *Hemos so-*

metido a vuestra dominación, Padres conscriptos (Senadores Romanos), *al pueblo de Campania, y la ciudad de Capua, los campos, los templos de los dioses, todo lo divino y humano:* y algunos pueblos, que querían sujetarse a la dominación de los Romanos, ni siquiera fueron recibidos; según cuenta Apiano: ¿qué impide que un pueblo se pueda someter de la misma manera hasta a un solo hombre muy poderoso?

Leemos en Virgilio: *Ni aun consagrándose al reino bajo las leyes de una paz injusta.*

Puede suceder también, que un padre de familia en posesión de grandes latifundios no quiera admitir a nadie para habitar en sus tierras mas que con esa condición, o que alguno que tiene gran número de siervos los manumita bajo la condición de ejercer imperio sobre ellos y de cobrarles los censos: los cuales casos no carecen de ejemplos.

Sobre los siervos de los Germanos se dice en Tácito: *Cada uno escoge su puesto, y sus dioses penates: el señor la cantidad de trigo, o de ganado, o de vestidos, según lo impone al colono, y el siervo hasta ahora se somete.*

4. Además, que, según dijo Aristóteles, algunos hombres son esclavos por natural, esto es, aptos para la servidumbre; así también algunos pueblos son de tal condición que saben mejor ser regidos que regir; lo cual parecían sentir de sí

mismos los de Capadocia, que, habiéndoles ofrecido los Romanos la libertad, prefirieron vivir sujetos al rey, negando poder vivir sin él.

Así Filostrato en la vida de Apolonio dice, que es necio conceder la libertad a los Tracios, Misios y Getas, de la cual no se aprovechan.

5. Y no pudieron mover menos a algunos los ejemplos de los pueblos, que durante muchos siglos vivieron muy felices bajo un imperio completamente de reyes. Las ciudades sometidas a Eumenes, dice Livio, no quisieron cambiar su suerte con la de ninguna ciudad libre.

Dase también a veces tal manera de ser en una ciudad, que parece no poder estar segura sino bajo el régimen de uno solo: lo cual pensaron muchos de Roma, como estaba en tiempo de César Augusto.

Por estos, pues, y por parecidos motivos no solamente puede, sino que suele suceder que los hombres se sometan al imperio y potestad de otro, como lo nota también Cicerón en el libro segundo de los deberes.

6. Pero así como con la guerra justa, según dijimos antes, puede adquirirse un dominio privado; así también el dominio civil, o sea el derecho de gobernar independiente de otro.

Y esto no solamente para el mando de uno, donde esto se halla establecido, debe creerse que se han de mantener dichas cosas: pues el mismo

derecho tienen y la misma razón hay para los nobles, que, con exclusión del pueblo, gobiernan la ciudad.

¿Y qué diremos al ver que ninguna república se ha hallado tan popular, en la cual no estén excluídos de las deliberaciones públicas algunos, o los muy pobres o los extranjeros, y además las mujeres y los jóvenes?

7. Ahora bien: hay además algunos pueblos, que tienen bajo su régimen a otros, no menos adictos a sí que si obedeciesen a reyes: de donde aquella interrogación: *¿Acaso no depende de nadie el pueblo Colatino?*

Y los de la Campania, al someterse a los Romanos, dícese que se pusieron bajo el dominio de otro: la Acarnania, así como la Anfiloquia, estaban en poder de los Etolos; la Perea y Cauno en el de los Rodios; Pidna entregada por Filipo a los de Alinto. Y las plazas fuertes que estuvieron en poder de los Espartanos, después de arrancadas de sus manos, tomaron el nombre de Eleutérolas. La ciudad de Cotiora, dice Xenofonte, que fué de los Sinopenses. Nicea de Italia, dice Estrabón, que fué adjudicada a los de Marsella, y la isla de Pitecusa a los Napolitanos. Así también leemos en Frontino que fueron adjudicadas con sus territorios la fortaleza de Cálatis a la colonia de Capua, y la de Arpaya a la de Benevento.

Otón regaló a la provincia Bética las ciudades de los Moros: lo cual consta en Tácito.

Todo lo cual es necesario echar por tierra, si afirmamos que el derecho de gobernar está siempre sujeto a la estimación y voluntad de los que son gobernadores.

8. Pero que haya reyes a los cuales no se someten por su propia voluntad los pueblos aun tomados en conjunto, lo atestiguan las historias sagrada y profana.

Si dijeres, dice Dios, hablando al pueblo de Israel, *estableceré un rey sobre mí* (Deut. XVII, 14); y a Samuel (I. Reg. VIII, 9): *Anúnciales el derecho del rey, que ha de reinar sobre ellos.*

Por esto se llama al rey el ungido sobre el pueblo, sobre la heredad del Señor, sobre Israel; Salomón rey sobre todo Israel.

Así David dió gracias a Dios porque le sometió a su pueblo.

Y Cristo dice: *Los reyes de las gentes se enseñorean de ellas* (Luc. XXII, 25).

Es sabido aquello de Horacio: *Los reyes dominan por temor en sus propios pueblos, y Júpiter en los mismos reyes.*

9. Séneca describe así las tres formas de gobierno: *A veces es el pueblo, a quien debemos temer; a veces, si la ciudad tiene esa organización de que las más de las cosas se determinen por el Senado, son en ella temidos los varones*

considerados; a veces los particulares, a quienes ha sido entregado el poder del pueblo y sobre el pueblo.

Tales son los que dice Plutarco, que tienen el mando no solamente por las leyes, sino también sobre las leyes.

Y Otanes describe así en Herodoto un imperio singular: *Hacer lo que cada uno quiera, de suerte que no dé cuenta a otro.*

Para Dion Pruseense defínese así el reino: *mandar de tal manera que no se dé cuenta a otro.*

Pausanias contrapone a los Mesenios *el reino al poder tal, que debe rendir cuentas de sus actos.*

10. Aristóteles dice que hay algunos reyes con tal derecho, que por otra parte tiene el mismo pueblo sobre sí y sus cosas.

Así, después que los príncipes Romanos comenzaron a usurpar la autoridad de verdaderos reyes, vese al pueblo traspasar a ellos toda su autoridad y poder, aun sobre sí, como interpreta Teófilo.

De ahí el dicho de M. Antonino Filósofo: *Nadie más que Dios puede juzgar al príncipe.*

Dion dice del tal príncipe (lib. LIII): *Es libre, con poder sobre sí y sobre las leyes, de forma que haga lo que quiera, y no haga lo que no quiera.*

Un reino así ya existía antiguamente en Gre-

cia, el reino de los Inácidas, en Argos: porque en la Tragedia de Argos habla así el pueblo al Rey por medio de los suplicantes en Esquilo: *Tú eres cosa del pueblo, tú toda la ciudad, no sujeto a sentencia ninguna, apoyado por el trono del reino como por el altar, gobernándolo todo con tu sola voluntad.*

11. ¡Cuán de otra manera habla el mismo rey Teseo en Euripides sobre la república de los Atenienses: *Esta ciudad niega estar obligada a obedecer a un solo señor: el pueblo, que él mismo es rey, encomienda el turno anual del cargo a éste o al otro.* Porque Teseo, según explica Plutarco, solamente era jefe de la guerra y guardián de las leyes, en lo demás igual a los ciudadanos.

De aquí ha resultado que los reyes, que están sometidos a los pueblos, no se llamen reyes mas que impropiamente. Así los reyes de los Lacedemonios, nombrados después de Licurgo, y más aún después de los Eforos, dicen Polibio, Plutarco, Cornelio Nepote, que lo fueron de nombre, no en realidad.

El cual ejemplo siguieron también otros en Grecia.

Pausanias a los Corintios: *Los de Argos ya de antiguo amantes de la igualdad y de la libertad redujeron el poder real a la mínima expresión, de suerte que a los hijos de Ciseo y a sus*

descendientes no les dejaron del reino màs que el nombre.

Así también entre los de Cumas nota Plutarco, que el Senado juzgaba a los reyes.

Los reinos de esta clase niega Aristóteles que constituyan una especie aparte de gobierno, por que cabalmente no constituyen más que una par te de la república de los magnates o del pueblo.

12. Y en verdad, que también en los pueblos, que no están sujetos perpetuamente a los reyes, vemos ejemplos como de un reinado temporal, que no está sujeto al pueblo.

Tal era el poder de los Amimones entre los Enidios, y de los Dictadores en los primeros tiempos entre los Romanos, cuando no se apelaba al pueblo: por lo cual el decreto del Dictador se guardaba como de una divinidad, dice Livio: ni se le pedía jamás auxilio alguno mas que para obedecer. La dictadura, dice Cicerón, tiene sitiada la fuerza del poder real.

13. No es difícil resolver los argumentos, que se traen a favor de la opinión contraria.

Porque lo primero que afirman, que quien designa a uno es superior al designado, es cierto solamente en aquella designación, cuyos efectos dependen en todo tiempo de la voluntad del designador; mas no así en la que al principio depende de la voluntad, pero después de la necesi-

dad: como la mujer se escoge un hombre, al cual le es preciso obedecer siempre.

El Emperador Valentiniano respondió a los soldados, que le hicieron emperador, al pedirle lo que a él no le parecía bien: *Que me eligierais para emperador, de vosotros dependía, oh soldados; pero después que me habéis elegido, lo que me pedís está en mi voluntad, no en la vuestra. A vosotros como a súbditos os corresponde obedecer; a mí pensar en lo que se debe hacer.*

Y tampoco es verdad lo que se añade, que todos los reyes son puestos por el pueblo: lo cual puede comprenderse bastante con los ejemplos del padre de familia, que admite a los extraños con la condición de obedecerle, y de los pueblos sometidos por la guerra, que pusimos arriba.

14. El otro argumento lo toman de los dichos de los Filósofos, que todo gobierno se ordena en favor de los gobernados, no de los que gobiernan: de donde creen seguirse que a causa de la excelencia del fin los gobernados son superiores al que gobierna.

Pero tampoco es verdadero en general aquello de que todo régimen se ordena en favor del gobernado; pues algunos gobiernos de suyo son en provecho del que gobierna, como el señorial: porque el provecho del siervo es allí extrínseco y adventicio: como la ganancia del médico no pertenece a la misma medicina.

Hay otros gobiernos de utilidad mutua, como el marital.

Así pueden darse algunos mandos ordenados a la utilidad de los reyes, como los conseguidos por victorias, y no por eso han de llamarse tiránicos, puesto que la tiranía, según ciertamente se toma este nombre ahora, lleva consigo la injusticia.

Pueden asimismo algunos mirar tanto el provecho del que rige como del que es regido, como cuando el pueblo, impotente para defenderse, se impone un rey poderoso.

Por lo demás, no niego que en muchos imperios se mira principalmente la utilidad de los gobernados: y que es verdad lo que dijo Cicerón después de Herodoto, y Herodoto después de Hesiodo, que los reyes están puestos para gozar de justicia.

Mas no se sigue de ahí lo que ellos infieren, que los pueblos son superiores al rey: porque también la tutela ha sido instituída en favor del pupilo, y sin embargo, es derecho y potestad sobre él. Y no hay por qué objete alguno, que se puede destituir al tutor, si administra mal la hacienda del pupilo: por lo tanto el mismo derecho debe haber en el rey. Porque en el tutor procede eso, que tiene un superior; pero en los reinos, como no se da progreso indefinido, por necesidad hay que detenerse en alguna o persona o asamblea, cuyas faltas, puesto que no tienen

superior a ellas, asegura Dios que están bajo su cuidado especial, el cual o las castiga, si le parece así necesario, o las tolera en castigo y expiación del pueblo.

15. A propósito dice Tácito: *Como la esterilidad o las abundantes lluvias, y los demás males de la naturaleza, así habéis de sobrellevar el lujo y la avaricia de los que dominan. Habrá vicios mientras haya hombres, pero tampoco aquéllos serán perpetuos, y se compensan con la mezcla de cosas mejores.*

Y M. Aurelio dijo que los magistrados juzgan a los particulares, los príncipes a los magistrados, y Dios a los príncipes.

Es muy célebre un texto de S. Gregorio Turonense, en el cual este mismo Obispo habla así al rey de los Francos: *Si alguno de nosotros, oh rey, quisiese traspasar los límites de la justicia, tú puedes corregirle; pero si tú los traspasas, ¿quién te corregirá? Porque nos dirigimos a ti, pero, si quieres, lo oyes; y si no quieres, ¿quién te condenará, sino aquel que declaró ser la justicia?*

Porfirio menciona entre las máximas de los Esinos: *A nadie le cabe en suerte el mando, sino por especial providencia de Dios.*

Muy bien dice Ireneo: *Aquél, por cuyo mandato nacen los hombres, establece por su volun-*

tad los reyes acomodados a los que en aquellos tiempos han de ser gobernados por ellos.

La misma idea se halla en las Constituciones, que se llaman de S. Clemente: *Temerás al rey, sabiendo que ha sido elegido por Dios.*

16. No se opone a lo que hemos dicho, que se lea haber sido castigados algunas veces los pueblos por los pecados de los reyes; porque no por eso sucedió que el pueblo o no castigase o no reprimiese al rey, sino que a lo menos aprobó tácitamente sus vicios. Aunque sin eso Dios pudo usar del supremo dominio, que tiene sobre la vida y la muerte de cada uno, para castigo del rey, cuyo tormento es verse privado de los súbditos.

*
* *

IX. 1. Hay otros, que se imaginan cierta mutua dependencia, de suerte que todo pueblo debe obedecer al rey que gobierna bien; pero que el rey que gobierna mal debe someterse al pueblo: los cuales, si afirmasen que por el mandato del rey no se debían hacer las cosas claramente malas, dirían verdad, lo cual afirman también todos los buenos; pero eso no encierra ninguna coacción, o ningún derecho de mando.

Y si también se propusiera a algún pueblo repartirse el mando con el rey (de lo cual diremos

algo después), deberían en verdad señalar tales límites al poder de entrambos, que pudieran reconocerse fácilmente por la diversidad de los lugares, las personas, o los asuntos.

2. Mas la bondad o malicia de los actos, principalmente en las cosas civiles, que se prestan con frecuencia a un discernimiento muy obscuro, no son a propósito para distinguir las partes: por lo cual necesariamente se seguiría una gran confusión, al discernir sobre una misma cosa para el ejercicio del poder, con pretexto de un acto bueno o malo, tirando para sí de un lado el rey, y de otro el pueblo: la cual confusión de cosas, a ningún pueblo, que yo sepa, le ha pasado por la mente introducirla.

*

*   *

X. 1. Quitadas las opiniones falsas, réstanos añadir algunas precauciones, que nos puedan señalar el camino para juzgar rectamente, a quién pertenece en cualquier pueblo el derecho del poder supremo.

La primera precaución es, que no nos engañemos con la ambigüedad de la palabra, ni de la apariencia de las cosas exteriores. Por ejemplo, aunque entre los latinos parecen oponerse el principado y el reino, como decir César que el padre

de Cingitor obtuvo el principado de la Galia, pero que fué muerto al pretender el reino; y al decir Pisón en Tácito que Germánico era hijo de un príncipe Romano, y no del rey de los Partos; y al decir Suetonio que Calígula por poco no convirtió el principado en reino; y al decir Veleyo que Marobodo no alcanzó un principado estable por la voluntad de los súbditos, sino el poder real por su voluntad.

2. Pero muchas veces vemos confundir estas cosas: porque ya los jefes de los Lacedemonios, descendientes de Hércules, después de sometidos a los Eforos, se llamaban con todo reyes, como hemos dicho hace poco: ya eran los reyes antiguos de Germania, los cuales dice Tácito que reinaron por la autoridad de aconsejar, no por el poder de mandar; ya Livio dijo del rey Evandro, que gobernó más con autoridad que con imperio; ya Aristóteles y Polibio llaman βασιλεα al Sufeta de los Cartaginenses; como también Diodoro, que Solino llama asimismo a Hanón rey de los Cartagineses.

Y Estrabón cuenta de Escepso en la Tróade que, cuando reunidos en ciudad los de Melaso comenzó a usar la república popular, quedó a los descendientes de los antiguos reyes el nombre regio y no poco de su dignidad.

3. Al contrario los Emperadores Romanos, después que claramente y sin disimulo goberna-

ron con independencia, eran con todo eso llamados príncipes.

Y hasta en algunas ciudades libres se acostumbra dar a los príncipes los honores de la majestad real.

4. Ahora bien, los comicios de clases, esto es, las reuniones de aquellos que distribuyen al pueblo en clases, a saber, como dice Guntero: *Los prelados, los magnates, y las ciudades en poder de los poderosos*: en unas partes no sirven ciertamente más que para ser el consejo mayor del rey, por medio del cual las quejas del pueblo, que frecuentemente se callan en el consistorio, lleguen a oídos del rey, el cual tenga después libertad para determinar lo que le parezca según la costumbre: en otras poseen también derecho a informarse de los hechos del príncipe, y hasta a dar leyes que obliguen al príncipe.

5. Hay muchos que piensan se toma la diferencia del poder supremo e inferior, de la designación del mando por elección o por sucesión.

Pues los mandos que se comunican de esta manera pretenden que sean supremos, no así los de la otra.

Mas esto no se debe tener por enteramente cierto. Porque la sucesión no es título del mando, que le dé una forma determinada, sino continuación del antiguo. Porque el derecho comenzado en la familia por elección, se continúa por

sucesión; por lo cual cuanto comunicó la primera elección, otro tanto traspasa la sucesión.

Entre los Lacedemonios pasaba el reino a los herederos, aun después de establecidos los Eforos.

Y sobre ese reinado, esto es, principado, se dice en Aristóteles: *Unas cosas se traspasan por derecho de sangre, otras por elección;* y en la época de los héroes notan el mismo, y Tucídides, que hubo en Grecia muchos reinos de esta clase. Al revés el Imperio Romano, aun suprimida toda facultad al Senado y al pueblo, se confería por elección.

*
* *

XI. 1. Sea ésta la segunda precaución.

Una cosa es investigar sobre algo, otra sobre el modo de poseerlo, lo cual es aplicable no solamente a las cosas corporales, sino también a las incorpóreas. Porque así como es algo el campo, así también lo es la jornada, las acciones, el camino. Pero estas cosas las tienen unos por derecho pleno de propiedad, otros de usufructo, otros temporal: así el Dictador Romano tenía el mando supremo por derecho temporal: y muchos reyes, tanto los elegidos primeramente, como los que suceden por orden legítimo a los elegidos, por derecho de usufructo: pero algunos reyes por derecho absoluto de propiedad, como los que ad-

quirieron el mando en guerra justa, o los a cuya dominación se sometió sin reservarse nada algún pueblo, por evitar mayores males.

2. Porque no estoy conforme con los que niegan tener el Dictador el poder supremo, porque no es perpetuo; pues la naturaleza de las cosas morales se aprecia por sus actos; por lo cual, las facultades que producen los mismos efectos, han de llamarse con el mismo nombre. Ahora bien, el Dictador durante su tiempo ejerce todos sus actos con el mismo derecho, que el rey, que posee perfecto derecho; y sus actos no puede anularlos ningún otro.

La duración no cambia la naturaleza de las cosas: aun cuando, si se trata de la dignidad, que suele llamarse majestad, no hay duda que es mayor en aquél, a quien se le ha dado un derecho perpetuo, que al que temporal, porque afecta mucho a la dignidad el modo de tenerla.

Y lo mismo digo de aquéllos, que antes de que los reyes salgan de la tutela, o mientras están impedidos por la locura o la cautividad, ponen administradores del reino de manera, que no se sujeten al pueblo, ni se les pueda quitar el mando antes del tiempo legítimo.

Otra cosa se ha de pensar de aquéllos, que recibieron el poder revocable en cualquier tiempo, esto es, precario, como en otro tiempo fué el reino de los Vándalos en Africa y el de los Godos

en España, puesto que los deponían los pueblos siempre que estaban descontentos de ellos: porque cada uno de sus actos podían ser anulados por los que les dieron el poder revocable; y por consiguiente no producen el mismo efecto, ni el mismo derecho.

*

* *

XII. 1. Ya lo que dije, que algunos imperios eran de absoluto derecho de propiedad, esto es, patrimonio del imperante, algunos varones eruditos se oponen con este argumento: que los hombres libres no entran en el comercio.

Mas así como una es la potestad señorial, otra la regia; así también, una es la libertad personal, otra la civil, una la de los particulares, otra la de todos.

Pues también los Estoicos decían haber cierta servidumbre en la sujeción: y en las Sagradas Escrituras los subordinados al rey se llaman siervos. Luego así como la libertad personal excluye al dueño, así la libertad civil al reino y cualquiera otra dominación propiamente dicha.

Así Livio opone esto: *Pedían rey por no haber experimentado las dulzuras de la libertad.* El mismo: *Parecía indigno que el pueblo Romano, estando sujeto a los reyes, fuera sitiado sin*

ninguna guerra o sin ningún enemigo, y que el mismo pueblo libre lo sea por los Etruscos. Y en otro lugar: *El pueblo Romano no es tal en el reino, sino en la libertad.* De nuevo opone en otro lugar los pueblos que están en libertad a los que viven bajo reyes.

Cicerón había dicho: *O no se debían destronar los reyes, o se había de conceder la libertad al pueblo en realidad, no de palabra.*

Además de éstos Tácito: *Desde el principio hubo reyes en la ciudad de Roma, y L. Bruto instituyó el consulado.* Y en otra parte: *Más brillante la libertad de los Germanos que el reino de Arsaces.*

Arriano en el Indicador: *A los reyes y a las ciudades libres;* Cecina en Séneca: *Las violencias de los reyes hieren o a los comicios o a los lugares principales de la ciudad libre; cuya aparición amenaza el reino a la ciudad.*

Así aquellos de los Cilicianos, que no obedecían a los reyes, eran llamados Eleuterocilicianos.

Dice Estrabón de la ciudad Amisa que tan pronto era libre como sujeta a los reyes.

Y frecuentemente en las leyes Romanas sobre la guerra y las sentencias recuperatorias, los extranjeros se dividen en reyes y pueblos libres.

Aquí, pues, no se trata de la libertad de los hombres particulares, sino de la del pueblo. Tanto, que así como por la sujeción privada, así tam-

bién por esta pública, dícese de algunos que no disponen de sí, que no están en su poder.

De ahí aquello: *¿Qué ciudades, qué campos, qué hombres dependieron en otro tiempo de los Etolos?*: *y ¿acaso no depende de nadie el pueblo Colatino?*

2. Sin embargo, hablando con propiedad, cuando un pueblo se enajena, no se enajenan los mismos hombres, sino el derecho perpetuo de gobernarlos, por el cual son pueblo.

Así cuando a un patrono de libertos es asignado un liberto, no se hace la enajenación de un hombre libre, sino que se traspasa un derecho que compete sobre el hombre.

Ni es más seguro lo que dicen, que, si un rey conquistase algunos pueblos por las armas, no habiéndolos conquistado sin la sangre y sudor de los ciudadanos, los conquistados más bien se debían a los ciudadanos, que al rey.

Pues pudo suceder además, que el rey sostuviese al ejército con sus bienes privados, o bien con los frutos de su patrimonio que se sigue al principado. Porque, aunque no tuviera algún rey sobre ese mismo patrimonio mas que el usufructo, lo mismo que sobre el derecho de gobernar al pueblo que lo eligió, los frutos sin embargo del mismo son de su propiedad; como está determinado en el derecho civil, que los frutos de la herencia, que se manda restituir, no se resti-

tuyen, porque no se tienen por adheridos a la herencia, sino a la cosa.

Puede suceder, pues, que el rey tenga poder sobre algunos pueblos por derecho propio; de suerte que también los pueda enajenar.

Estrabón dice, que la isla de Citera junto a Tenaro fué de Euricles, príncipe de los Lacedemonios, *por derecho privado suyo.*

Así Salomón dió veinte ciudades al rey de los Fenicios Hierom (pues así lo llama en griego Filón de Biblos, que tradujo la historia de Sanchuniaton): no de las ciudades del pueblo Hebreo, pues Cabul (cuyo nombre fué impuesto a aquellas ciudades) está fuera de los límites de los Hebreos (Josué XIX, 27); sino de aquellas ciudades que habían conservado en su poder hasta entonces los pueblos vencidos enemigos de los Hebreos, y las cuales en parte había conquistado el rey de Egipto, suegro de Salomón, y se las había dado en dote, y en parte las había conquistado el mismo Salomón. Pues de que en aquel tiempo no estuviesen habitadas por Israelitas es prueba, que después de haberlas devuelto al rey Hierom, entonces fué seguramente cuando llevó allí Salomón colonias de Hebreos.

4. De la misma manera se lee, que Hércules dió a Tíndaro el reinado de Esparta conquistada por guerra, con esta condición, que, si el mismo Hércules dejase hijos, les fuera restituída.

Anfípolis fué dada en dote a Acamanto, hijo de Teseo.

Y, en Homero, Agamenón promete dar a Aquiles siete ciudades.

El rey Anaxágoras dió en regalo dos partes del reino a Melampo.

De Darío habla así Justino: *Legó por testamento el reino a Artajerjes, y a Ciro las ciudades, de que había sido gobernador.*

De esa manera los sucesores de Alejandro le sucedieron, cada uno según su parte, en aquel derecho perfecto y propiedad de mandar a los pueblos, que habían estado sometidos a los Persas, o bien se cree que ellos mismos se adquirieron ese poder por el derecho de la victoria; por lo tanto no es de admirar que se arroguen el derecho de enajenarlos.

5. Así, cuando el rey Atalo, hijo de Eumenes, dejó heredero de sus bienes por testamento al pueblo Romano, éste comprendió también con el nombre de bienes el reino.

Floro acerca de esto dice: *Aceptada, pues, la herencia, el pueblo Romano retenía la provincia no ciertamente por la guerra y las armas, sino, lo que es más justo, por derecho de testamento.*

Y después, cuando Nicomedes, rey de Bitinia, al morir nombró heredero al pueblo Romano, fué convertido el reino en una especie de provincia.

Lo mismo la región Cirenaica de Libia, dejada

en testamento por el rey Apión al mismo pueblo.

6. Tácito, en el XIV de los Anales, hace mención de los campos, que fueron en otro tiempo propiedad del rey Apión, y fueron dejados al pueblo Romano juntamente con el reino.

Cicerón sobre la ley agraria dice: *¿Quién no sabe que el reino de Egipto fué hecho del pueblo Romano por testamento del rey Alejandrino?*

Mitrídates hablando de Paflagonia en el discurso ante Justino, dice: *La cual le cupo en suerte a su padre, no por la fuerza, ni por las armas, sino por adopción de testamento.*

Cuenta el mismo de Orodes, rey de los Partos, que dudó por mucho tiempo a cuál de sus hijos destinaría para rey después de él.

Y Polemon, príncipe de los Tibarenos y de la región cercana, dejó a su esposa por heredera del imperio: lo cual hizo también en otro tiempo en Caria Mausolo, aun teniendo hermanos supervivientes.

*

* *

XIII. 1. Mas en los reinos, que son dados por la voluntad del pueblo, concedo que no se ha de presumir ser esa su voluntad, que se le permita al Rey la enajenación de su reino.

Por lo cual no tenemos que reprobar lo que Crantrio nota como cosa nueva en Unguino, que

pasó por alto en el testamento a Norvagia, si se atiende a las costumbres de los Germanos, entre los cuales no se poseían los reinos con ese derecho. Porque lo que se lee haber testado acerca de los reinos Carlo Magno y Luvico Pío, y otros también después entre los Vándalos y Húngaros, tenía más bien ante el pueblo fuerza de encomienda, que de enajenación. Y lo recuerda Adon especialmente de Carlos, que quiso que confirmasen su testamento los magnates de los Francos.

Es semejante lo que leemos en Livio, que el rey de Macedonia Filipo, queriendo arrojar del reino a Persea y poner por rey en su lugar a Antígono, hijo de su hermano, recorrió las ciudades de Macedonia, para recomendar a los príncipes a Antígono.

2. Ni hace al caso lo que se lee de haber entregado aquel mismo Ludovico la ciudad de Roma al Pontífice Pascual, puesto que bien pudieron los Francos devolver al mismo pueblo el imperio sobre la ciudad de Roma recibido del pueblo Romano: la representación del cual pueblo la llevaba el que era el príncipe de primer orden.

*

*   *

XIV. Y lo que hemos advertido hasta aquí, que debe distinguirse la supremacía del mando

de la plenitud de su posesión, es tanta verdad, que no solamente muchos poderes supremos no se tienen plenamente, sino que otros muchos no supremos se tienen cumplidamente: de lo cual resulta que los marquesados y condados se acostumbran vender o dejar en testamento más fácilmente que los reinos.

*

* *

XV. 1. Hay además otro indicio de esta distinción en la tutela del reino, mientras el rey está impedido de ejercitar su poder, por la edad o enfermedad.

Porque en los reinos, que no son patrimoniales, su tutela pertenece a aquellos a quienes se la encomienda la ley pública, o en su defecto el consentimiento del pueblo. En los reinos patrimoniales a aquellos que eligieren los padres o parientes. Así vemos en el reino de los Epirotas, que había tenido origen por el consentimiento del pueblo, señalársele tutores públicamente al rey Aribas pupilo: y por los magnates de Macedonia al sobreviviente de Alejandro Magno.

Mas en el Asia Menor, dividida por la guerra, Eumenes dejó por tutor de su hijo Atalo a su hermano. Así Hierón padre, que reinaba en Si-

cilia, señaló a su hijo Hierónimo por tutores en el testamento a quienes quiso.

2. Pero, ya sea el rey al mismo tiempo dueño de sus posesiones por derecho privado, como el Rey de Egipto después del tiempo de José, y los reyes de los Indios según lo mencionan Diodoro y Estrabón, ya no lo sea, esto es extrínseco al mando, y no pertenece a su esencia.

Por lo cual no constituye ciertamente ni otra clase de poder, ni otra manera de poseerlo.

*

* *

XVI. 1. La tercera advertencia sea, que no deja de ser poder supremo, aunque quien ha de mandar prometa algunas cosas a los súbditos o a Dios, aun tales que pertenezcan a la naturaleza del poder.

Y ya no hablo de la observancia del derecho natural y divino, añádase el de gentes, a la cual están obligados todos los reyes, aun cuando no hubiesen prometido nada, sino de ciertas normas, a las cuales no estarían obligados sin la promesa.

Que sea verdad lo que digo vese claro por la semejanza del padre de familia, el cual, si prometió a la familia hacer algo que toca al gobierno de ella, no por eso deja de tener en la misma el derecho supremo, en cuanto lo consiente la fa-

milia. Ni el marido queda privado de su potestad marital porque haya prometido algo a su mujer.

2. Hay que confesar, sin embargo, que, donde eso tiene lugar, el poder se da en cierta manera con más limitación, ya se refiera la obligación únicamente al ejercicio del acto, ya también directamente a la misma facultad.

De la primera manera, el acto practicado contra la promesa será injusto, porque, según demostraremos en otro lugar, la promesa verdadera da derecho a aquel a quien se promete; pero de la segunda será también nulo por defecto de facultad.

Sin embargo, no se sigue de ahí, que haya otro superior al que así promete; porque no se hace nulo este acto en el presente caso por fuerza superior, sino por el mismo derecho.

3. Entre los Persas el rey gozaba del poder supremo, según habla de él Plutarco, y era reverenciado como imagen de Dios: y como se dice en Justino, no se cambiaba sino por la muerte.

El rey era quien decía a los grandes de los Persas: *Para que no pareciese que me fiaba sólo de mi juicio, os he reunido; por lo demás acordaos, de que más bien se nos debe obedecer que aconsejar.*

Con todo también juraba al subir al reino, lo que dejaron notado Xenofonte y Diodoro Sículo,

y que no le era lícito mudar las leyes dadas con cierta determinada fórmula, según nos lo enseñan la historia de Daniel y Plutarco en Temístocles, y también Diodoro Sículo en el libro XVII, y mucho más tarde Procopio en el libro primero de la guerra de Persia, en donde se halla una notable historia a este propósito.

Lo mismo trae Diodoro Sículo de los reyes de los Etíopes. Según cuenta el mismo, los reyes de los Egipcios, los cuales no obstante, así como otros reyes de Oriente, no hay duda que usaban del poder supremo, estaban obligados a la observancia de muchas cosas: pero si obraban en contra, no podían ser acusados vivos, sino que se acusaba la memoria de los muertos, y una vez condenados se les privaba de la sepultura solemne, como también los cadáveres de los reyes Hebreos, que hubiesen reinado mal, eran sepultados fuera del lugar propio de los reyes (II Paral. XXIV, 25, XXVIII, 27): excelente medida, con la cual quedaba en pie la intangibilidad del poder supremo, y, sin embargo, los reyes por miedo al juicio futuro se retrajesen de faltar a la palabra empeñada. Los reyes del Epiro acostumbraban también jurar que reinarían conforme a las leyes; lo sabemos por Plutarco en la vida de Pirro.

4. ¿Qué, si se añade, que, de faltar el rey a la palabra, pierda en ese caso el reino?

Ni aun así ciertamente dejará el poder de ser supremo, sino que el modo de poseerlo será limitado por la condición y no será él desemejante del poder temporal.

Agatárcides contaba del rey de los Sabeos que era dotado de un poder libérrimo; pero si salía del palacio real podía ser apedreado: lo que también notó Estrabón, dicho por Artemidero.

5. Así la posesión que se tiene en fideicomiso, es en verdad una posesión no menos que si se poseyese con perfecto dominio, pero se tiene de forma que se puede perder. Y esa ley comisoria no sólo se puede añadir en la concesión del reino, sino también en otros contratos. Pues hasta algunas alianzas con los vecinos vemos establecidas con esa sanción.

*

* *

XVII. 1. Lo cuarto de notar es, que, aunque el poder supremo sea algo uno e indivisible de suyo, compuesto de aquellas partes, que enumeramos arriba, añadiéndole la supremacía, sucede a veces, que se divide, ya en partes, que llaman potenciales, ya en partes sujetivas.

Así, siendo uno solo el imperio Romano, sucedió, sin embargo, muchas veces, que uno gobernase el Oriente, y otro el Occidente, o también

que tres rigiesen al mundo dividido en tres partes. Ya también puede suceder, que el pueblo al elegir al rey se reserve para sí algunos actos y otros los conceda al rey con derecho pleno.

Sin embargo, no se hace eso, según ya demostraremos, siempre que el rey se ata con algunas promesas; sino que se ha de entender que se hace, cuando o se establece esa división expresa, sobre cuyo punto ya dijimos arriba, o el pueblo todavía libre manda algo al rey futuro a manera de precepto permanente, o se añade algo, con lo cual se da a entender que el rey puede ser obligado o castigado. Pues el precepto es del superior, al menos en aquello que se manda; y el obligar no es ciertamente siempre del superior: pues naturalmente también cada uno tiene derecho a obligar al deudor; pero repugna a la condición del inferior.

Así pues de la coacción se sigue a lo menos la igualdad, y por consiguiente la división de la supremacía.

2. Muchos ponen muchos inconvenientes contra tal situación, como de dos cabezas; pero, como también dijimos antes, en las cosas civiles no hay nada que no carezca enteramente de inconvenientes; y el derecho no se ha de medir por lo que parece bueno a éste o a aquél, sino por la voluntad del que es origen del mismo.

Platón cuenta en el libro tercero de las leyes

un ejemplo antiguo. Porque, al fundar los Heráclidas a Argos, Mesene y Lacedemonia, sus reyes fueron obligados a mandar conforme a las leyes establecidas, y mientras cumpliesen esto los pueblos quedaban obligados a dejarles el reino a ellos y a sus descendientes, y a no permitir que alguno quitase nada. Y sobre esto se dieron palabra no solamente los pueblos a sus reyes y éstos a sus pueblos, sino también los reyes entre sí, y los pueblos entre sí, y los reyes a los pueblos vecinos y éstos a los reyes vecinos, y se prometieron unos a otros que se ayudarían mutuamente.

*

*   *

XVIII. 1. Mucho se equivocan, sin embargo, los que piensan, que, al no querer los reyes dar por confirmados algunos de sus actos, si no son aprobados por el Senado o por alguna otra asamblea, hacen partición de su poder: pues los actos, que se rescinden de esa manera, debe entenderse que se rescinden por mandato del mismo rey, el cual quiso precaver por aquel medio que lo alcanzado con engaño se tuviese por la verdadera voluntad del mismo: cual era la respuesta del rey Antíoco III a los magistrados, que no le obedeciesen, si mandaba algo contrario a las leyes; y de Constantino, que no se obligase a los pupi-

los o a la viuda a acercarse so pretexto de procesos al tribunal del Emperador, aunque se presente rescripto del mismo.

2. Por lo cual este asunto es semejante a los testamentos, a los cuales se ha añadido que no valga el testamento posterior: pues esta cláusula hace también que se presuma que ese testamento posterior no nace de la verdadera voluntad. Pero, así como es esta cláusula, así también aquélla se puede quitar por el mandato expreso del rey, y por la manifestación de la especial voluntad posterior.

*
*   *

XIX. Y no aprovecho aquí la autoridad de Polibio, quien pone en la especie mixta a la República Romana, la cual en aquel tiempo, no mirando a las mismas acciones, sino la manera de obrar, fué enteramente popular, pues la autoridad del Senado, que se refiere al gobierno de los grandes, y de los Cónsules, que quiere sean como reyes, estaba sometida al pueblo. Lo mismo quiero que se tenga por dicho de las opiniones de los otros que escriben sobre política, los cuales creen más conforme a su fin mirar más bien la apariencia externa y la administración ordinaria, que el derecho mismo del poder supremo.

XX. 1. Toca más a este propósito lo que escribió Aristóteles, que entre el reino perfecto, que llama *panbasileian,* y el reino Espartano, que es un simple principado, hay intercaladas algunas clases de reinos.

Yo creo que puede darse un ejemplo de esto en los reyes Hebreos: pues creo no se puede dudar que éstos mandaban en las más de las cosas con pleno derecho. Porque había querido el pueblo reyes como los tenían los vecinos; y los pueblos de Oriente estaban muy apegados al gobierno de los reyes.

Esquilo persa hace hablar así a Atosa del de los Persas: *No está sometido a la ciudad.*

Es conocido lo de Marón: *No obedecen así al rey el Egipto y la extensa Lidia, ni los pueblos de los Partos, o el Medo del Hidaspes.*

En Livio: *Los Liros y los Asiáticos, clase de hombres nacidos para la esclavitud;* de lo cual no se aparta lo de Apolonio en Filostrato: *Los Asirios y los Medos adoran también la dominación.*

Y Aristóteles en el III de los Políticos, XIV: *Los Asiáticos soportan la dominación con igualdad de ánimo.*

Y en Tácito aquello de Civil Bátavo a los Galos: *Servían la Siria, y el Asia, y el Oriente acostumbrado a los reyes:* pues tanto en Germania como en la Galia había entonces reyes, pero, según nota el mismo Tácito, con derecho precario

de reinar y autoridad para aconsejar, no con poder para mandar.

2. También notamos arriba, que todo el pueblo Hebreo estuvo sujeto al rey: y Samuel, al describir el derecho de los reyes, demuestra bastante que no le quedaba al pueblo ninguna potestad contra las injusticias del rey: lo cual deducen con razón los antiguos de aquello del Salmo: *Contra ti sólo he pecado:* sobre el cual lugar dice S. Jerónimo: *Porque era rey, y no temía a nadie.*

Y S. Ambrosio: *Era rey, no estaba él atado con ningunas leyes, porque los reyes están libres de las ataduras de los delitos: porque no pueden ser castigados por ningunas leyes, protegidos con el poder del mando.*

Lo mismo puede leerse en Isidoro Pelusiota, en una carta de las 383 últimamente editadas.

Veo a los Hebreos estar conformes con el rey sobre aquellas leyes, que estaban dictadas acerca de los deberes del rey castigándole, si faltaba, con azotes; pero no se daba entre ellos esa infamia, sino que los recibía el rey de su voluntad en señal de arrepentimiento, y por tanto no era golpeado por el líctor, sino por el que él mismo elegía, y fijaba límite a los azotes según su voluntad: y estaban tan libres los reyes de los castigos forzosos, que hasta la ley de descalzarse, por llevar alguna deshonra, cesaba en ellos. Hállase la

opinión de Barnachmon Hebreo en los dichos de los Rabinos, en el título de los Jueces: *Ninguna criatura juzga al rey, sino Dios bendito.*

3. Siendo esto así, con todo pienso que algunos juicios quitados a los reyes pasaban al Sanedrín de setenta varones, que, instituído por Moisés, según el mandato de Dios, duró con aprobación general hasta los tiempos de Herodes. Así, pues, también Moisés y David llaman a los jueces dioses, y las sentencias son llamadas juicios de Dios: y se dice que los jueces juzgan no como hombres, sino en lugar de Dios; y hasta se distinguen claramente las cosas de Dios de las cosas de los reyes, cuando por las de Dios, según lo advierten los más doctos de los Hebreos, deben entenderse las sentencias que se han de dictar conforme a la ley de Dios.

No niego que el rey de los Judíos podía dictar por sí mismo algunas sentencias capitales; acerca de lo cual Maimónides da al mismo la preferencia sobre el rey de las diez tribus de Israel: lo cual prueban asimismo no pocos ejemplos de las Sagradas Escrituras y de los escritores Hebreos: pero algunas clases de conocimientos no parecen estar permitidos al rey, como acerca de la tribu, del Pontífice, y del Profeta. Y es una prueba de esto la historia del Profeta Jeremías, a quien reclamaban para la muerte los grandes; respondió el rey: *Vedle que está en vuestro po-*

der; porque el rey nada puede contra vosotros: a saber, en esta clase de asuntos.

Y más, al que por cualquiera otra causa hubiese sido acusado ante el Sanedrín, el rey no podía librarle del juicio. Por eso Hircano, ya que no podía evitar la sentencia sobre Herodes, la eludió con habilidad.

4. En Macedonia los descendientes de Carano, según dice Calístenes en Arriano, *no conseguían el poder sobre los Macedonios por la fuerza, sino por la ley.*

Curcio en el libro IV: *Los Macedonios estaban acostumbrados al poder real, pero al amparo de una mayor libertad que los demás pueblos.* Pues ni las sentencias de muerte contra los ciudadanos pertenecían al poder del rey.

El mismo Curcio, en el libro VI: *Sobre las causas de muerte conforme a la antigua costumbre de los Macedonios instruía procesos criminales el ejército: en tiempo de paz tocaba al pueblo: de nada valía el poder de los reyes, si antes no les apoyaba la autoridad.*

Hay también otro indicio de esta mezcla en otro lugar de Curcio: *Supieron los Macedonios conforme a la costumbre de su tierra, que el rey no cazaría a pie, o sin los distinguidos de los príncipes y amigos.*

Tácito, de los Gotones: *Déjanse gobernar con algo más sumisión que los demás pueblos Ger-*

manos, mas todavía no con mucha libertad. Pues antes había descrito el principado con autoridad para aconsejar, no con potestad para mandar: y el reino perfecto, después, con estas palabras: *Uno solo manda, ya sin ninguna traba, no con derecho precario de reinar.*

Eustatio, al sexto de la Odisea, donde se describe la república de los naturales de Corfú, dice *que es una mezcla de la potestad del rey y de los magnates.*

5. Una cosa semejante observo en los tiempos de los reyes Romanos; pues entonces casi todos los negocios se resolvían por la mano del rey.

Rómulo, dijo Tácito, *nos había mandado a capricho.*

Consta, dice Pompinio, *que al comienzo de la ciudad los reyes tuvieron toda potestad;* con todo Halicarnoso quiere que aun en aquel tiempo algunas cosas quedaban exceptuadas para el pueblo.

Y, si creemos más a los Romanos, en algunas causas la apelación al pueblo partió de los reyes, según lo vemos por Cicerón en los libros de la República, y también de los libros pontificales, y de Fenestela lo anotó Séneca.

Luego Servio Tulio, elevado al reino no por derecho sino por el aplauso popular, aun disminuyó más la autoridad del rey; en atención a

que era sancionador de leyes, a las que también los reyes habían de obedecer. Para que no nos admirase lo que dice Livio, que el poder de los primeros cónsules no distaba del de los reyes sino casi únicamente en que era anual.

También tuvo Roma una mezcla parecida de poder popular y aristocrático en la época del interregno y en los primeros tiempos de los Cónsules: pues en ciertos asuntos, los de más importancia, al fin quedaba aprobado lo que quería el pueblo, si lo ratificaban los mayores: lo cual después, con la añadidura de la autoridad del pueblo, conservó únicamente la semejanza antigua, cuando comenzaron los mayores a confirmar para tiempo indeterminado el resultado de los comicios, como notan Livio y Dionisio. Y en verdad más tarde quedó por algún tiempo algo de mezcla, mientras, según dice el mismo Livio, el mando era un apoyo a discreción de los Patricios (esto es del Senado); o de los tribunos (esto es de la plebe); a saber, el derecho a vedar, o a intervenir.

7. Así también Isócrates quiere que la república de los Atenienses en los tiempos de Solón fué un poder de magnates mezclado con el popular.

Sentadas estas cosas examinemos algunas cuestiones, que tienen frecuente aplicación en este punto.

XXI. Es la primera, si puede tener el poder supremo quien está obligado por una alianza desigual.

Entiendo aquí por alianza desigual, no la que se hace entre los desiguales en fuerzas, como la ciudad de Tebas en tiempo de Pelópidas entabló alianza con el rey de los Persas, y los Romanos en algún tiempo con los de Marsella, después con el rey Masanisa; ni lo que tiene efecto pasajero, como cuando se hace amistad con uno que es enemigo, con tal de que pague los gastos de la guerra, o cumpla otra cosa; sino lo que por la misma fuerza de la alianza da al otro cierta preeminencia permanente, esto es, cuando uno está obligado a conservar el imperio y la majestad del otro, como ocurría en la alianza de los étolos con los Romanos, esto es, ya a procurar que esté seguro su imperio, ya a que no le falte la dignidad, que se significa con el nombre de majestad. Tácito la llamó la reverencia del mando, y lo explica así: *Permaneciendo fijos y encerrados en su costa, nos sirven con alma y corazón.*

Floro: *Y aquellos otros, que estaban exentos del imperio, sentían, sin embargo, su grandeza y reverenciaban al pueblo Romano vencedor de las naciones;* a la cual clase se han de referir ciertos derechos de los que ahora se llaman de protección, de abogacía, de mundiburdio: asimismo el derecho de las metrópolis sobre las colonias

entre los Griegos. Pues, como dice Tucídides, las colonias eran iguales a las metrópolis en el derecho de la libertad, pero debían dar ciertas muestras de reverencia y de honor.

2. Livio sobre la alianza antigua entre los Romanos, quienes habían quitado a Alba todo derecho, y los Latinos oriundos de Alba, dice: *En aquella alianza era superior el interés de los Romanos.*

Bien dice Andrónico de Rodas, después de Aristóteles, que es propio de la amistad entre los desiguales, que al más poderoso se le dé mayor honor y al más débil mayor auxilio.

Sabemos qué respondió Próculo a esta cuestión, a saber, que es libre el pueblo, que no está sujeto al poder de ningún otro, aunque se haya expresado en la alianza, que este pueblo reconocería sin doblez la autoridad del otro. Por consiguiente, si el pueblo obligado por tal alianza queda libre, de no estar sujeto al poder del otro, síguese que conserva el poder supremo. Y lo mismo se ha de decir del rey. Porque son de la misma condición el pueblo libre y el rey que es verdaderamente rey. Añade Próculo, que se pone eso en la alianza, para dar a entender que el otro pueblo es superior, no para indicar que el otro no es libre.

Superior debemos entender aquí, no por el poder (porque ya había dicho que el tal pueblo no

estaba sujeto al poder del otro), sino por la autoridad y dignidad: lo cual explican las palabras siguientes con una semejanza muy propia: *Así como,* dice, *reconocemos que nuestros clientes son libres, aunque ni en autoridad ni dignidad ni en ningún otro derecho sean iguales a nosotros; así también los que deben reconocer sin doblez nuestra autoridad, hay que confesar que son libres.*

3. Los clientes están bajo la protección de los patronos: así los pueblos inferiores por la alianza bajo la protección del que es superior en dignidad. *Están bajo la protección, no bajo la dominación,* como dice Lila en Apiano: con ellos, no bajo su dependencia, como dice Livio: y Cicerón, describiendo en el segundo libro de los Deberes aquellos tiempos más felices de los Romanos, dice, que ellos tenían la protección de sus asociados, no el mando; con lo cual está muy conforme aquel dicho de Escipión Africano el Mayor: *Que prefería el pueblo Romano ganar a los hombres con beneficios, más bien que con el miedo, y tener unidos los pueblos extraños con la fidelidad y la alianza mejor que sujetos por cruel servidumbre.* Y lo que recuerda Estrabón de los Lacedemonios, después de la llegada de los Romanos a Grecia: *Permanecieron,* dice, *libres, no prestando más que los servicios de aliados.*

Así como la protección privada no quita la libertad personal, así el patrocinio público no quita la civil, la cual no se puede comprender sin el poder supremo.

Por eso nota que en Livio se contrapone estar bajo protección y bajo dominación: y a Sileo rey de los Arabes le amenazó Augusto, según Josefo, que si no se abstenía de molestar a los vecinos, procuraría de amigo convertirlo en súbdito: en esta condición estaban los reyes de Armenia, de los cuales escribía Peto a Vologes que estaban bajo la dominación Romana, y por tanto eran reyes más de nombre que en realidad: como los de Chipre y otros reyes en algún tiempo bajo los reyes Persas, que eran súbditos, según dice Diodoro.

4. Parece oponerse a esto que dijimos lo que añade Próculo: *Y resultan ante nosotros culpables de las ciudades aliadas, y castigamos a esos condenados.*

Mas para que esto se entienda, es de saber que pueden ofrecerse cuatro puntos de controversia: el primero, si los súbditos del pueblo o del rey, que está bajo la protección de otro, se dice que obraron contra la alianza; segundo, si son acusados los mismos pueblos o reyes; tercero, si los aliados, que están bajo la protección del mismo pueblo o rey, pleitean entre sí; cuarto, si los súb-

ditos se quejan de las ofensas de aquéllos, bajo cuya protección se hallan.

En el primer caso, si es cierta la falta, tiene obligación el rey o el pueblo de o castigar al que produjo el daño, o de entregarlo al que resulta perjudicado: lo cual tiene lugar no sólo entre iguales, sino también entre los aliados por igual, y hasta entre los no obligados por ningún pacto, como demostraremos en otro lugar. Está obligado además a procurar que se resarzan los daños, lo cual en Roma era el cargo de los recuperadores.

Dice Galo Elio en Festo: *La recuperación tiene lugar cuando establece la ley entre el pueblo y los reyes, y las naciones y ciudades extranjeras, cómo se devolverán las cosas por medio del recuperador, cómo serán recibidas, y cómo se discutirán entre ellos los asuntos privados.*

Mas uno de los aliados no tiene directamente el derecho de prisión y de castigo contra el súbdito del asociado. Así, pues, Decio Magio de Campania, hecho prisionero por Annibal y conducido a Cirene, y de allí deportado a Alejandría, enseñó que fué cogido por Annibal contra el derecho de alianza: y así fué sacado de la prisión.

5. En el segundo caso tiene derecho un aliado para obligar al otro a cumplir las leyes de la alianza, y también a castigarlo, si no las observa.

Pero esto no es propio asimismo de la alianza

desigual. Porque para castigar uno al que faltó basta que él mismo no esté sujeto. Por lo cual también se acostumbra esto mismo entre reyes y pueblos no asociados.

6. En el tercer caso, así como en la alianza por igual suelen llevarse las diferencias a la asamblea de los asociados, a los cuales en verdad no perjudica el asunto, como leemos haberlo hecho en otro tiempo los Griegos, los antiguos Latinos, y los Germanos; o de otra suerte a los árbitros, o también al principal de la alianza como árbitro común; así también muchas veces suele convenir en la alianza desigual, que las diferencias se resuelvan por el que es superior en la alianza. Por lo cual ni aun esto prueba la potestad de mando. Pues también los reyes suelen contender en juicio ante los jueces constituídos por ellos.

7. En la postrema especie no tienen los aliados derecho alguno de conocer.

Por este motivo, cuando Herodes presentó espontáneamente algunas quejas a Augusto contra sus hijos, respondieron éstos: *Podías haber tomado venganza de nosotros por tu propia mano, ya como padre, ya como rey.*

Y Escipión, al ser acusado en Roma Annibal por algunos Cartagineses, dijo no convenir que ellos, los Padres Conscriptos, interviniesen como árbitros con la república Cartaginesa. Y esto es en lo que dice Aristóteles que se diferencia la

alianza de la ciudad, que los aliados deben cuidar de que no haya ofensas entre ellos mismos, mas no que los habitantes de la ciudad asociada no las cometan entre sí.

8. Suele además objetarse, que en las historias se da a veces el partido de mandar al que es superior en la alianza, y el de obedecer al que es inferior. Pero ni esto nos ha de hacer cambiar; porque o se trata de cosas pertenecientes al bien común de la alianza, o de provecho particular del que es superior en ella.

En las cosas comunes, y fuera del tiempo de la reunión, suele el que fué elegido presidente de ella (*el caudillo de la alianza,* Daniel, XI, 22), aun cuando la alianza es por igual, mandar a los aliados, como Agamenón a los reyes Griegos, los Lacedemonios más tarde a los Griegos, y después los Atenienses.

Leemos en Tucídides en el discurso de los Corintios: *Parece bien que quienes son presidentes de la alianza no tomen ciertamente nada especial sobre los demás en lo que toca a sus utilidades, mas que en cuidar de las cosas comunes sobresalgan sobre todos.*

Isócrates dice, que los antiguos Atenienses seguían esta conducta: *teniendo cuidado en bien de todos los asociados, pero de manera que los dejasen en completa libertad.*

Y en otra parte: *De suerte que creían deber te-*

ner la dirección de la guerra, mas no forzarla. Asimismo: *Cuidando de sus cosas como aliados, no como amos.* A esto llaman los Latinos imperar, y los Griegos más modestamente *tassein.*

Los atenienses, habiéndoseles encomendado la dirección de la guerra contra los Persas, dice Tucídides, que ordenaron (así los que de Roma eran mandados a Grecia se decían ser mandados a ordenar la situación de las ciudades libres) qué ciudades habían de contribuir con dinero contra el bárbaro, cuáles con naves. Porque si hace esto el que es sólo presidente en la alianza, no es extraño que haga lo mismo en la alianza desigual el que es superior por ella.

Luego el imperio en este sentido no quita la libertad de los otros.

Los Rodios en la peroración ante el Senado Romano, que trae Livio, dicen: *Los Griegos en otro tiempo velaban por el imperio aun con las fuerzas de su reino: ahora donde haya imperio desean que sea constante: tienen por bastante defender la libertad con vuestras armas, porque no pueden con las suyas.*

Así, cuenta Diodoro que, después de haber sido recobrada Tebas por los Tebanos, se reunieron muchas ciudades Griegas, para ser todas libres, mas para usar de la dirección de los Atenienses.

De los mismos Atenienses en tiempo de Filipo de Macedonia dice Dion de Prusa: *En cuyo tiem-*

po dejada la dirección de la guerra sólo mantenían la libertad.

Así César a los que dice estaban bajo el gobierno de los Suevos, en seguida los llama aliados.

9. Pero en aquellas cosas que miran a la utilidad propia del superior, suelen llamarse las órdenes demandas, no por el derecho, sino por la semejanza de los efectos, así como los ruegos de los reyes muchas veces se dicen ser órdenes y que los enfermos mandan a los médicos.

Livio en el libro XLII: *Anteriormente a este cónsul* (C. Postumio) *nadie ocasionó cargas ni gastos en nada a sus aliados; por eso se proveía a los magistrados de mulas, de tiendas y de todos los demás bagajes militares, a fin de no tenerlos que pedir a los asociados.*

10. Entre tanto es verdad que acontece muchas veces, que quien es superior en la alianza, si supera con mucho en poder, poco a poco se arroga el gobierno propiamente dicho: sobre todo, si la alianza es perpetua, y con el derecho de poner guarniciones en las plazas fortificadas, como hicieron los Atenienses, cuando permitieron que sus aliados apelaran a ellos: lo que no habrían hecho nunca los Lacedemonios: en cuyos tiempos Isócrates equipara al reino el mando de los Atenienses sobre sus aliados.

Así los Latinos se lamentaban de sufrir la servidumbre bajo la apariencia de la alianza con

los Romanos. Así los Etolos tenían por falsa la apariencia y por vano el nombre de la libertad: después los Acheos, *que la alianza era ya con ese pretexto una servidumbre temporal.* Así en Tácito se queja Civil Bátavo de los mismos Romanos: *porque no tienen la alianza como en otro tiempo, sino como servidumbres*: y en otro lugar: *Que llaman falsamente paz a una vil servidumbre.*

Eumenes también dice en Livio que los aliados de los Rodios de nombre eran aliados, en realidad súbditos y sumisos a la dominación: los Magnetes (senadores de las ciudades de Macedonia) asimismo, que Demetriade era libre en apariencia, pero que en realidad todo se hacía al arbitrio de los Romanos. Así nota Polibio que los de Tesalia al parecer eran libres, pero en verdad estaban bajo la dominación de los Macedonios.

II. Cuando esto sucede, y sucede de modo que la sumisión ciega pasa a ser derecho, de cuyo asunto habrá ocasión de tratar en otra parte, en ese caso o se convierten en súbditos los que fueron aliados, o bien se reparten el poder supremo, según dijimos arriba que podía suceder.

*

* *

XXII. Pero los que pagan alguna cantidad o para reparar las ofensas, o para procurarse una tutela, según se dice en Tucídides, como los reyes de los Hebreos y de los pueblos vecinos después de la época de Antonio, como afirma Apiano, no veo motivo alguno para dudar de que puedan gozar del poder supremo, aunque la confesión de su debilidad quita algo a la autoridad.

*
* *

XXIII. 1. Más dificultosa parece a muchos la cuestión sobre la relación feudal, pero que se puede resolver fácilmente por lo dicho antes.

Pues en este contrato, que es propio de los pueblos alemanes, ni se encuentra nunca más que donde se establecieron los alemanes, hay que considerar dos cosas, la obligación personal, y el derecho a la cosa.

2. La obligación personal es la misma, ya posea uno el mismo derecho a mandar, ya otro cualquiera, aun apoyado en otra parte por derecho de feudo.

Y esa obligación, así como no había de quitar al particular el derecho de la libertad personal, así tampoco quita al rey o al pueblo el derecho del poder supremo, la cual es la libertad civil; lo que es fácil ver claramente en los feudos libres,

que llaman francos, los cuales no consisten en ningún derecho sobre la cosa, sino en la sola obligación personal. Porque no son mas que una clase de alianza desigual, de la que ya tratamos, por la cual el uno promete al otro el trabajo, y éste a aquél el apoyo y la tutela.

Añade también, contra el parecer de todos, el trabajo prometido, lo cual llaman ahora feudo ligio (pues en otro tiempo abarcaba más esa palabra); nada disminuye eso del derecho de poder supremo sobre los súbditos: y paso por alto que siempre hay la condición tácita, de que la guerra sea justa, acerca de la cual habremos de tratar en otra parte.

3. Y por lo que hace al derecho sobre la cosa, es ciertamente tal, que el mismo derecho a mandar, si se posee por derecho de feudo, puede perderse o con la extinción de la familia o también por determinados delitos.

Pero entre tanto no deja de ser supremo: porque una cosa es la cosa, como hemos dicho muchas veces, y otra el modo de poseerla. Y con ese derecho veo a muchos reyes puestos por los Romanos, esto es, de suerte que en faltando la familia real volvía el poder a los mismos, lo cual nota Estrabón sobre Paflagonia y algunos otros.

*

* *

XXIV. Hay que distinguir además, tanto en el gobierno como en el dominio, el derecho del uso del mismo, o sea el acto primero del acto segundo. Porque así como el rey niño tiene derecho, pero no puede ejercitar el gobierno; así tampoco el furioso, y el cautivo, y el que vive en territorio ajeno de manera, que no se le permite libertad de acción acerca del imperio colocado en otra parte: pues en todos estos casos hanse de señalar curadores o representantes.

Por lo cual Demetrio, no estando con bastante libertad en poder de Seleuco, prohibió que se fiasen de su sello ni de sus cartas, sino quiso que se gobernase en todo como si él hubiera muerto.

CAPITULO IV

DE LA GUERRA DE LOS SÚBDITOS CONTRA LOS SUPERIORES

I. Estado de la cuestión. II. De ordinario no es lícita por derecho natural la guerra contra los superiores como tales.—III. Ni permitida por la ley hebrea.—IV. Menos aún por la ley evangélica; lo que se confirma por las Sagradas Escrituras.—V. Y por los hechos de los antiguos cristianos.—VI. Refútase la opinión que afirma ser lícita a los magistrados inferiores la guerra contra el poder supremo, y esto con razones y con las Sagradas Escrituras.—VII. ¿Qué pensar si hay necesidad extrema y por otra parte inevitable?—VIII. Puede darse derecho de guerra contra el príncipe de un pueblo libre.—IX. Contra el rey que abdicó el reino.—X. Contra el rey que enajena el reino, sólo para impedir la entrega.—XI. Contra el rey que abiertamente se presenta como enemigo de todo el pueblo.—XII. Contra el rey, después de perdido el reino por ley comisoria.—XIII. Contra el rey, que solamente tiene una sola parte del reino por aquella que no le pertenece.—XIV. Si la facultad de resistir está limitada a ciertos casos.—XV. Hasta dónde se debe obedecer al invasor del reino de otro.—XVI. Se puede resistir con la fuerza al invasor del reino de otro, por derecho de guerra permanente.—XVII. Por ley anterior.—XVIII. Por mandato del que tiene derecho para hacerlo.—XIX. Por qué no sea lícito fuera de estos casos.—XX. En un derecho dudoso no deben resolver por sí los particulares.

I. 1. Pueden hacer la guerra ya los particulares contra los particulares, como el caminante contra el ladrón; ya los que tienen el mando supremo contra los que asimismo lo tienen, como David contra el rey de los Amonitas; ya los particulares contra los que gozan del poder supremo, mas no están sobre ellos, como Abrahán contra el rey de Babilonia y los vecinos; ya los que poseen el poder supremo contra los particulares o los súbditos suyos, como David contra el partido de Isboset, o no súbditos suyos, como los Romanos contra los piratas.

2. Solamente se pregunta, si es lícito a los particulares o a las personas públicas hacer la guerra contra aquéllos, a cuyo poder, ya supremo, ya menor, están sometidos.

Y primeramente, nunca se ha dudado de que pueden tomar las armas contra los inferiores los que están revestidos de la autoridad del poder supremo: como estuvo revestido Nehemías por el edicto de Artajerjes contra los reyezuelos vecinos. Así conceden licencia los Emperadores Romanos al dueño de una finca para arrojar a los demarcadores.

Pero contra el poder supremo o contra los inferiores o agentes que obran por autoridad del poder supremo, pregúntase qué es lícito.

3. Y ciertamente, es incontrovertible ante todos los buenos, que si mandan algo contrario al

derecho natural o a los preceptos divinos, no se debe hacer lo que mandan. Porque al decir los Apóstoles que antes se debía obedecer a Dios que a los hombres, se refirieron a una regla certísima, grabada en los corazones de todos, la cual se hallará expresada en Platón casi con las mismas palabras: mas si alguna ofensa se nos hace por semejante causa, o de cualquiera manera porque así lo quiere el que tiene el poder supremo, más bien se ha de tolerar que resistir por la fuerza.

*
* *

II. 1. Y, en verdad, todos tienen naturalmente derecho de resistir para rechazar de sí la ofensa, según dijimos arriba. Pero, una vez constituída la sociedad civil para defender la paz, al punto nace a la ciudad cierto derecho superior sobre nosotros y nuestras cosas, en cuanto es necesario para ese fin.

Puede, pues, la ciudad prohibir por causa de la paz y el orden ese derecho general de resistir. Y no hay duda de que lo quiso, puesto que de otra suerte no podría conseguir su fin. Porque de quedar en pie ese derecho general de resistir, ya no sería ciudad, sino una multitud desunida, como la de los Cíclopes: *Cada uno da libertad a sus espo-*

sas y a sus hijos: turba desordenada, donde nadie oye a nadie.

Y de los Aborígenes, los cuales, según explica Salustio, eran una clase de hombres salvajes, sin leyes, sin gobierno, libre y sin freno: y en el mismo, en otro lugar, los Gétulos, que no se regían ni por costumbres, ni por ley ni por gobierno de nadie.

2. Así como he dicho lo establecen las costumbres de todas las ciudades: *Es regla general de la sociedad humana,* dice S. Agustín, *el obedecer a los reyes.*

Esquilo: *El rey es quien usa de su derecho, sin daño de nadie.*

Sófocles: *Pues son príncipes: hay que obedecer: ¿por qué no?*

Eurípides: *Hay que soportar la necedad de los que tienen el poder.*

Añádase lo que sobre este punto citamos arriba de Tácito, de quien es asimismo esto: *Los dioses revistieron al príncipe con el poder supremo de todas las cosas; a los súbditos les queda la satisfacción de la obediencia.* En el mismo lugar además: *Las cosas indignas que hace el rey, se han de tener por dignas.*

Séneca: *Sufre el mandato del rey, tanto el justo como el injusto.*

Y lo que se encuentra en Salustio: *Hacer todas las cosas sin responsabilidad, eso es ser rey.*

3. De aquí que se defienda en todas partes con tantas leyes y con tan grandes penas la majestad, esto es, la dignidad, ya del pueblo, ya del que goza del poder supremo: la cual no puede durar, si queda en pie la libertad de resistir.

El soldado que resistiere al centurión que le quisiera castigar, si detuvo la vara, es expulsado de la milicia; si de propósito la rompió, o puso las manos en el centurión, es condenado a muerte.

Y en Aristóteles se pone: *Si el que ejerce la magistratura golpea a alguno, no se le han de parar los golpes.*

*

* *

III. En la ley Hebrea se castiga con la pena de muerte al que desobedece o al Sumo Pontífice o al que extraordinariamente ha sido puesto por Dios como director del pueblo.

Y lo que hay en Samuel acerca del derecho del rey, es muy claro al que bien lo mira, y no se ha de entender del derecho verdadero, esto es, de la facultad de hacer algo honesta y justamente (pues muy otra norma de vida se prescribe al rey en aquella parte de la ley, que trata de su deber), ni se indica un simple hecho: porque nada habría en eso de excelente, ya que los particulares suelen también hacer ofensas a los particulares: sino un

hecho, que causa un efecto de derecho, esto es, la obligación de no resistir.

Por eso se añade, que el pueblo agobiado por estas injurias imploraba el auxilio de Dios, porque sin duda no había ningún remedio humano.

Esto, pues, llámase derecho, como se dice que el pretor hace justicia, aun cuando sentencie injustamente.

*

* *

IV. 1. En el nuevo Testamento Cristo, al prescribir dar al César lo que es del César, quiso que entendieran los seguidores de su doctrina que debían a los poderes supremos no menor, sino mayor obediencia unida, si es necesario, con la paciencia, cual se debía por los Hebreos a sus reyes: lo cual, explicándolo más ampliamente su mejor intérprete el Apóstol S. Pablo, al señalar minuciosamente los deberes de los súbditos, dice entre otras cosas: *Quien resiste a la potestad, resiste a la ordenación de Dios; y los que le resisten, ellos mismos atraen sobre sí la condenación.* Luego añade: *Porque es ministro de Dios, que goza de poder para tu bien.* Después: *Por lo cual es necesario que le estéis sometidos, no solamente por la ira, mas también por la conciencia.*

En la sujeción incluye la necesidad de no resis-

tir, y no solamente aquélla que nace del temor de un mal mayor, sino la que nace del mismo conocimiento de nuestro deber, ni nos sujeta solamente a los hombres, sino también a Dios.

Añade dos razones: primera, que Dios aprobó aquella norma de mandar y de obedecer, ya en otro tiempo en la ley Hebrea, ya ahora en el Evangelio; por lo cual los poderes públicos los hemos de tener en tal lugar, como si estuviesen puestos por el mismo Dios; porque hacemos nuestras las cosas, a las que hacemos participantes de nuestra autoridad. Segunda, que esta norma se ordena a nuestro bien.

2. Sin embargo, dirá alguno, no hay utilidad alguna en sufrir las injurias.

A esto algunos, con más verdad que conformidad al sentido del Apóstol, a lo que yo entiendo, dicen que también nos son útiles estas injurias: pues no carecerá de su premio esta paciencia. A mí me parece, que el Apóstol consideró el fin general, que esta norma se propone, que es la tranquilidad pública, en la cual se comprende también la de particulares.

Y ciertamente no hay duda que las más de las veces consiguen este provecho los poderes públicos; porque nadie se quiere mal a sí mismo: y la felicidad del gobernante está en el bienestar de los súbditos. *Haya a quienes mandes,* decía el otro.

Es proverbio entre los Hebreos: *De no haber*

poder público, los unos se comerían vivos a los otros: la cual idea se halla también en S. Crisóstomo: *Si no existieran los gobernadores de las ciudades, viviríamos una vida más salvaje que las fieras, no mordiéndonos solamente, sino hasta devorándonos los unos a los otros.*

3. Y si alguna vez los rectores son arrastrados al mal por un exceso de temor, de ira, o de otras pasiones, de modo que no vayan por el camino derecho, que conduce a la paz, esto será lo menos frecuente; y, como dice Tácito, se remedian con la intervención de los mejores.

Mas las leyes hacen bastante con atender a lo que sucede más comúnmente, según decía Teofrasto, a lo cual se refiere también aquello de Catón: *Ninguna ley es suficientemente cómoda a todos; únicamente se pretende, que sea provechosa a la mayor parte y lo más posible.*

Y lo que sucede raras veces, hay que sujetarlo, sin embargo, a reglas comunes, porque, si bien la razón de la ley no tenga lugar detalladamente en este hecho particular, con todo siempre existe la razón en su generalidad, a la cual es lícito someter los casos particulares. Porque eso es mejor que vivir sin regla, o exponerla al arbitrio de cada uno.

Séneca a propósito de este asunto dice: *Era más acertado no aceptar de los pocos una excusa, aunque justa, que procurar alguna de todos.*

4. También debe tener cabida aquí aquella nunca bastantemente celebrada sentencia de Pericles, en Tucídides: *Yo pienso de este modo, que sería más provechosa aun a cada uno de los hombres la ciudad que toda ella enteramente se conduce bien, que la que, sobresaliendo por muchas utilidades privadas, ella en general se halla necesitada: porque quien tiene bien colocadas las fortunas domésticas, estando arruinada la patria, es necesario que también él mismo perezca. Pero al contrario, aun cuando alguno fuera poco feliz en una república dichosa, con todo estaría en ella mucho más fácilmente a salvo de toda desgracia. Porque, si la ciudad puede seguramente remediar las adversidades de los particulares, no así los particulares las públicas. ¿Qué razón, pues, hay para que no convenga mirar todos por ella, y defenderla, y no hacer lo que hacéis vosotros, que como espantados con la pérdida de la hacienda, dejáis perder el bienestar de la república?*

La cual idea explica así brevemente Livio: *Estando la república incólume, fácilmente hace que se salven asimismo los bienes particulares; abandonando las cosas públicas de ninguna manera salvarás las tuyas.*

Platón había dicho en el libro IV de las leyes: *Lo que es común une a las ciudades, lo de los particulares las separa; por lo cual es más útil, públi-*

ca y privadamente, cuidar más de lo público que de lo privado.

Y Xenofonte: *El que se comporta en la guerra sediciosamente contra el jefe, lo hace con peligro de su vida.*

A lo mismo se refiere aquello de Jámblico: *No está separada la utilidad privada de la pública, antes el bien particular se encierra también en el común; así como en los animales y en lo demás de la naturaleza, así también en las ciudades el bien de las partes está en el del todo.*

5. Y lo principal en las cosas públicas es, sin duda, ese orden que dije de mandar y de obedecer: pero éste no puede coexistir con la libertad privada de resistir.

Pláceme explicar esto mismo con un brillante pasaje de Dión Casio: *Pero yo no creo decoroso, que el gobernador de la ciudad ceda a los súbditos, ni queda esperanza de salvación, si lo que está puesto para obedecer quiere mandar. Porque pensad qué orden habrá en la familia, si los jóvenes desprecian a los ancianos; ¿cómo alcanzarán la salud los enfermos, si no obedecen a los médicos en todo; qué seguridad tendrán los navegantes, si los marinos bajos no hacen caso de lo que mandan los pilotos? Puesto que la naturaleza establece como necesario y ventajoso a los hombres, que unos manden y otros obedezcan.*

6. A S. Pablo sigue S. Pedro, de quien son es-

tas palabras: *Honrad al rey. Siervos, sed obedientes a los señores, no tan solamente a los buenos y moderados, sino aun a los de recia condición. Porque esta es la gracia, si alguno por respeto a Dios sufre molestias, padeciendo injustamente. ¿Porque qué gloria es, si pecando sois abofeteados y lo sufrís? Mas si haciendo bien, y siendo tenidos por malos, sufrís con paciencia, esta es la gracia vuestra delante de Dios.* Luego lo confirma con el ejemplo de Cristo.

Y el mismo pensamiento se expresa en las Constituciones de S. Clemente por estas palabras: *El siervo temeroso de Dios a la vez quiere bien a su amo, aunque impío, aunque injusto.*

Son de notar aquí dos cosas: lo que se afirma, que se debe sumisión a los señores, aun a los de condición áspera, ha de aplicarse lo mismo también a los reyes. Porque lo que se sigue levantando sobre aquel fundamento, no toca menos al deber de los súbditos que al de los siervos. Y, por consiguiente, que se nos exige tal sumisión, que lleve consigo el sufrimiento de las injurias: como se acostumbra decir de los padres: *Ama al padre, si es justo; y si no, sopórtalo.*

Y preguntado un joven de Eretria, que acudió a la academia de Zenón por mucho tiempo, qué había aprendido allí, respondió: *Sufrir las iras del padre.*

Justino dice de Lisímaco: *Sufrió con gran valor la afrenta del rey, como la del padre.*

Y en Livio se dice: *Como la crueldad de los padres, así la de la patria, se ha de aplacar sufriéndola y soportándola.*

En Tácito: *Hay que tolerar los caprichos de los reyes:* y en otro lugar: *a los Emperadores buenos hay que solicitarlos ardientemente con súplicas; a cualesquiera otros tolerarlos.*

Entre los Persas, según pondera Claudiano: *Aunque crueles se obedece con ecuanimidad a los señores.*

*

* *

V. Y no se aparta de esta ley del Señor la costumbre de los antiguos cristianos, la mejor intérprete de la ley.

Pues aunque gobernaron el Imperio Romano muchas veces hombres malísimos, y no escasearon quienes se levantasen contra ellos con el pretexto de favorecer a la república, sin embargo en ningún caso apoyaron los cristianos sus intentos.

Dícese en las Constituciones de S. Clemente: *No es lícito oponerse al poder real.*

Tertuliano en el Apologético dice: *¿De dónde los Casios, los Nigros y los Albinos? ¿De dónde los que cercan al César entre dos laureles? ¿De dónde los que ejercitan el arte de la palabra apre-*

tándole la garganta? ¿De dónde los que penetran por la fuerza, armados, en su palacio, más audaces que todos los poderosos Ligerios (así pone expresamente el manuscrito, que está en poder de los por todo extremo distinguidísimos jóvenes Puteanos [?] *y Partenios? Esto es propio, si no me engaño, de los Romanos, de los no cristianos.*

Lo que dice sobre el arte de la palestra se refiere a la muerte de Cómodo, llevada a cabo en el mando del prefecto Elio Leto, por mano de un luchador: con todo apenas ha habido otro Emperador más malvado.

Partenio, cuyo hecho reprueba asimismo Tertuliano, era el que mató al malísimo Emperador Domiciano.

A éstos iguala a Plauciano, prefecto del Pretorio, el cual quiso matar en su palacio a Septimio Severo, Emperador muy sanguinario. Contra este Septimio Severo tomaron las armas, como por amor a la república, Pescenio Niger en Siria y Clodio Albino en la Galia y la Bretaña. Pero también desagradó a los cristianos el hecho de éstos, así como también lo que atribuye Tertuliano a Escápula: *Somos calumniados ante la majestad del Emperador: sin embargo, nunca pudieron entre los Albianos, ni los Nigerianos, ni los Casianos, hallarse los cristianos.* Los Casianos eran los que habían seguido a Ausidio Casio, varón ilustre, que, habiendo tomado las armas en Siria, alegaba

por pretexto que restablecería la república, a la que había perdido la negligencia de M. Antonino.

2. S. Ambrosio, creyendo que hacía ofensa no a sí tan solamente, sino también a su grey, y a Cristo, Valentín hijo de Valentiniano, no quiso aprovechar para resistir a él el tumulto del pueblo bastante excitado. *Coaccionado,* dice, *no supe resistir: podré sentirlo, podré llorar, podré gemir; contra las armas, los soldados, y hasta los Godos, tengo por armas mis lágrimas, pues tales son las defensas de los sacerdotes; no puedo ni debo resistir de otra manera.* Después: *Exigíase de mí que aplacase al pueblo: replicaba yo que en mi mano estaba el no excitarlo, y en el poder de Dios el calmarlo.*

El mismo Ambrosio no quiso servirse de las tropas de Máximo contra el Emperador arriano y dañoso a la Iglesia.

Así el apóstata Juliano, mientras meditaba pésimos proyectos, fué contenido, dice el Nacianceno, por las lágrimas de los cristianos, añadiendo: *porque éste era el único remedio contra el perseguidor.* Y sin embargo casi todo su ejército se componía de cristianos. Añádase que, como observa el mismo Nacianceno, aquella crueldad de Juliano no solamente era injuria contra los cristianos, sino además ponía a la república en gravísimo peligro.

Júntese a esto aquello de S. Agustín, cuando

comenta las palabras del Apóstol a los Romanos: *Es necesario que nos convenga estar sumisos por amor a esta vida, no resistiendo cuando ellos* (los gobernantes) *nos quisieran quitar algo.*

*

* *

VI. 1. Hanse dado en nuestro tiempo algunos varones, en verdad muy eruditos, pero demasiado esclavos de los tiempos y lugares, los cuales primero a sí (yo esto creo) y después a los otros han persuadido que lo dicho tenía lugar en los particulares, no así en los magistrados inferiores, a los cuales creen que asiste derecho para resistir a las ofensas del que tiene el poder supremo; y hasta que pecan de no hacerlo: la cual opinión no ha de admitirse.

Porque, así como en la dialéctica la especie intermedia, si consideras el género, es especie; y, si la especie puesta debajo, es género; así esos magistrados, son ciertamente personas públicas en relación con los inferiores; mas, si se mira a los superiores, son particulares. Pues toda la potestad de gobernar que hay en los magistrados, está de tal suerte sujeta al poder supremo, que cuanto hagan contra la voluntad del gobernador supremo, eso está desprovisto de esa facultad; y por consiguiente ha de tenerse por un acto privado. Porque

también tiene aplicación aquí lo que dicen los Filósofos, que no se da el orden, sino con relación a algo primero.

2. Mas, a mi parecer, los que opinan en contra, ponen en tal punto las cosas, como fingen los antiguos que se hallaban en el cielo antes de que apareciese la Majestad, en cuyo tiempo, dicen, los dioses menores no se reconocían inferiores a Júpiter.

Pero este orden, que he dicho, no sólo se conoce por el sentido común: de donde aquello: *Todo reino está bajo otro más poderoso:* y lo de Papinio: *Todas las cosas están gobernadas alternativamente, y gobiernan a la recíproca:* y el célebre dicho de S. Agustín: *Fíjate en los mismos grados de las cosas humanas; si mandare algo el curador, se ha de cumplir, mas no, si manda lo contrario el procónsul o si manda algo el cónsul, y otra diferente el Emperador: no desprecias ciertamente la potestad, pero escoge servir al mayor; y no debe incomodarse por eso el menor, si es preferido el mayor:* y lo del mismo acerca de Pilatos: *Puesto que Dios le había concedido tal potestad, que también estaba él mismo bajo el poder del César.*

3. Pero asimismo se prueba por la autoridad divina. Porque el príncipe de los Apóstoles quiere que estemos sujetos de una manera al rey, de otra a los magistrados.

Al rey, como a supremo, esto es, sin excepción alguna, fuera de lo que Dios manda directamente, quien alaba el sufrimiento de la injuria, no lo prohibe: a los magistrados, como a enviados del rey, esto es, que obtienen su potestad del rey.

Y S. Pablo, al querer que todo hombre esté sumiso a los poderes superiores, incluyó también a los magistrados inferiores.

Y ni en el pueblo Hebreo, donde hubo tantos reyes despreciadores de la ley divina y humana, nunca los magistrados inferiores, entre los cuales se contaron muchos varones piadosos y esforzados, se arrogaron este derecho, de oponer fuerza alguna a los reyes, a no ser que algunos recibieran un mandato especial de Dios, quien tiene sobre los reyes un derecho supremo: antes por el contrario Samuel declara cuál es deber de los magnates, cuando, viéndolo los magnates y el pueblo, honró a Saúl, que ya entonces gobernaba malamente, con la veneración acostumbrada.

4. Y en tanto grado, que siempre dependió también el estado del culto público de los reyes y del arbitrio del Sanedrín. Porque lo que prometieron los magistrados, juntamente con el pueblo de ser fieles a Dios después del rey, debe entenderse en cuanto estuviera en la potestad de cada uno.

Y en verdad nunca leemos que las estatuas de los dioses falsos, que había en público, fueran de-

rribadas, sino por mandato o del pueblo en la república libre, o de los reyes, cuando eran regidos por éstos.

Y si alguna vez se ha hecho algo contra los reyes por la fuerza, cuéntase en prueba de la providencia divina, que lo permitía, no en aprobación del hecho humano.

5. Suele traerse por los defensores de la opinión contraria el dicho de Trajano, al entregar el puñal al prefecto del pretorio. *Usa de él en favor mío, si gobierno bien; y si mal, en contra mía.*

Pero es de saber que Trajano, según consta del Panegírico de Plinio, únicamente procuraba esto, no ostentar nada regio, sino portarse como verdadero príncipe, el cual, por lo tanto, estaba sujeto al juicio del Senado y del pueblo: cuyas sentencias debía ejecutar el prefecto aun contra el mismo príncipe. Es parecido lo que leemos de M. Antonino, que no quiso tocar a los fondos públicos sino con aprobación del Senado.

*
* *

VII. 1. Es más importante la cuestión, de si la ley de no resistir nos obliga en caso gravísimo y segurísimo.

Porque hasta algunas leyes de Dios, aunque se expresan en términos generales, contienen tácita-

mente la excepción de la necesidad extrema: lo cual se declaró por los sabios acerca de la ley del Sábado en tiempo de los Asmoneos: de donde el dicho célebre: *El peligro de la vida excluye el Sábado:* y el Judío da esta razón, en Sinesio, de haber quebrantado la ley del Sábado: *Estuvimos expuestos a un peligro segurísimo de la vida.*

La cual excepción la aprueba el mismo Cristo; como en la otra ley de no comer los panes de la proposición.

Y los doctores de los Hebreos añaden la misma excepción por tradición antigua a las leyes sobre los manjares prohibidos y a algunas otras, y con mucho acuerdo; no porque Dios no tenga derecho a imponernos la obligación de sufrir una muerte cierta, sino porque algunas leyes son de tal condición, que no es creíble se hayan dado con tan inflexible voluntad: esto es aún más aplicable a las leyes humanas.

2. No niego que también la ley humana puede mandar ciertos actos de valor, con riesgo seguro de muerte, como el no abandonar el puesto de centinela; pero ni se entiende que el legislador lo ha querido inconsideradamente, ni que los hombres hayan sido investidos de tan grande poder contra sí y contra los otros, sino en cuanto lo exija la necesidad extrema. Porque suelen y deben darse las leyes por los hombres con conocimiento de la debilidad humana. Y esta ley, de que trata-

mos, parece depender de la voluntad de aquéllos, que se reunieron los primeros en sociedad civil, de los cuales pasa ciertamente el derecho a los gobernantes. Y si a éstos se preguntara, si querían imponer tal carga a todos, de que prefieran morir antes que en cualquier caso rechazar con las armas la violencia de los superiores, no sé si querrían contestar más que con esta añadidura acaso, si no puede resistirse más que con grandísimo trastorno de la república o muerte de muchos inocentes. Porque lo que en tales circunstancias aconsejaría la caridad, no dudo que puede también elevarse a ley humana.

3. Dirá alguno, que esa obligación rigurosa, de sufrir la muerte antes que rechazar ninguna injuria de los superiores, no nace de la ley humana, sino de la divina.

Pero hase de notar, que al principio se juntaron los hombres en sociedad civil no por mandato de Dios, sino por su voluntad, movidos por la experiencia de la debilidad de las familias separadas contra la violencia; de donde tiene principio el poder civil, al cual llama por eso S. Pedro ordenación humana: aunque en otra parte se llama también ordenación divina, porque Dios aprobó la ventajosa determinación de los hombres. Y Dios, al aprobar la ley humana, estímase que la aprueba como humana y al modo humano.

4. Barclayo, defensor acérrimo del gobierno

de los reyes, llega al extremo de conceder al pueblo y a la parte notable de él el derecho de defenderse contra el excesivo rigor; siendo así que asegura el mismo que todo el pueblo enteramente está sujeto al rey.

Yo comprendo fácilmente que cuanto vale más lo que se conserva, es tanto mayor la equidad, que pone excepción en las palabras de la ley: sin embargo, no me atrevería apenas a condenar indistintamente o a los particulares o a la parte menor del pueblo, que usa el último recurso de la necesidad de suerte que no deje de mirar también por el bien común. Pues David, quien a excepción de pocos hechos tiene dadas pruebas de una vida ajustada a las leyes, estaba siempre acompañado al principio de cuatrocientos, después de más por algún tiempo: ¿y para qué sino para rechazar la fuerza, si se le hiciera? Pero a la vez se ha de notar, que no hizo eso David, sino después de saber con certeza por la manifestación de Jonatás y por otros muchos argumentos certísimos que Saúl atentaba contra su vida. Y luego que ni invade las ciudades, ni busca ocasiones de pelea, sino busca los lugares ocultos, ya en sitios apartados, ya entre pueblos extranjeros, y con este cuidado de no causar daño a sus compatriotas.

5. Semejante puede apreciarse el hecho de los Macabeos: porque, si algunos defienden estos he-

chos de armas con el pretexto de que Antíoco no era rey, sino usurpador, lo estimo sin fundamento: puesto que nunca en toda la historia de los Macabeos, ni de los que seguían su partido, llaman a Antíoco con otro nombre que el de rey; y ciertamente con razón, ya que desde mucho tiempo hacía los Hebreos habían reconocido el gobierno de los Macedonios, en cuyo derecho había sucedido Antíoco. Porque lo que prohibe la ley de no estar al frente del pueblo un extranjero hase de entender por elección voluntaria, no de lo que se viese obligado a hacer el pueblo arrastrado por la necesidad de los tiempos.

Y lo que otros dicen, que los Macabeos usaron del derecho del pueblo, al cual se debía la autonomía, tampoco es fundado. Porque los Judíos, vencidos primeramente por Nabucodonosor, por ley de guerra habían estado sometidos por el mismo derecho a los sucesores de los Caldeos, los Medos y los Persas; cuyo imperio pasó enteramente a los Macedonios.

De aquí que los Judíos son llamados por Tácito: *Mientras el Oriente fué de los Asirios, los Medos y Persas, la más vil parte de los servidores.* Ni pactaron nada con Alejandro y sus sucesores, sino que pasaron a su dominación sin condición alguna, como estuvieron antes bajo la dominación de Darío. Y si les fué permitido a veces a los Judíos ejercitar sus ritos y leyes en pú-

blico, eso fué una concesión pasajera por la merced de los reyes, no por ley alguna impuesta al imperio.

No hay, pues, nada que excuse a los Macabeos fuera del supremo y certísimo peligro: es decir, mientras se mantuvieron dentro de los límites de su defensa, de manera que se retiraron al ejemplo de David a lugares apartados buscando la seguridad y no emplearon las armas, sino, por el contrario, atacados.

6. Entre tanto guárdese esta precaución, de respetar aún en ese peligro la persona del rey: lo cual, quienes piensan haberlo hecho David no por obligación del deber, sino por un fin más alto, se engañan. Porque el mismo David dice claramente, que nadie que ponga las manos en el rey puede ser inocente. Sabía en efecto que estaba escrito en la ley: *No hablarás mal de los dioses* (esto es, de los Jueces supremos), *y ni maldecirás al príncipe de tu pueblo*: en la cual ley, habiendo hecho mención particular de los poderes elevados, demuestra que prescribe algo especial; por lo cual Optato Milevitano, hablando de este hecho de David, dice: *Impedíalo el recuerdo perfecto de los mandamientos divinos.* Y atribuye a David estas palabras: *Quería vencer al enemigo, pero es antes el guardar los preceptos divinos.*

7. Y las maldiciones falsas no es lícito decirlas ni siquiera contra un particular; pero contra

las ni siquiera contra un particular; pero contra el rey hay que abstenerse también de las verdaderas: porque, según dice el autor de los problemas, que llevan el nombre de Aristóteles: *El que calumnia al rey, es injusto con la ciudad.*

Y si no se le ha de dañar de palabra, mucho menos ciertamente con la mano: por lo cual leemos que David se arrepintió de haber rasgado su vestido: tanta pensaba que era la inviolabilidad de su persona; y no sin razón; porque, no pudiendo ser menos sino que el poder supremo esté expuesto a los odios de muchos, debió ser protegida de una manera particular la seguridad del que lo ejerce: lo cual establecieron también los Romanos para los Tribunos del pueblo, que fuesen inviolables.

Entre las sentencias de los Esenos se decía, que los reyes habían de ser tenidos por santos: y aquello célebre de Homero: *Pues temía por el pastor del pueblo, que no le acaeciese algo.*

Y no sin motivo, como consta en Curcio, los pueblos, que viven bajo los reyes reverencian el nombre real como a Dios.

Artaban Persa dice: *Para nosotros entre las muchas leyes y buenas la mejor es esta, que se ha de obedecer y reverenciar al rey como a imagen de Dios, conservador de todas las cosas.*

Plutarco de Agis: *Ni es conveniente ni lícito poner las manos en el cuerpo del rey.*

8. Es de mayor importancia la otra cuestión, si todo lo que fué lícito a David y a los Macabeos lo es también a los cristianos, cuyo maestro, mandando tantas veces llevar la cruz, parece exigir una paciencia más cuidadosa.

Ciertamente que donde los poderes amenazan con la muerte a los cristianos por causa de la religión, Cristo autorizó la huída, a saber, a aquellos a quienes no ata a ningún lugar la obligación del cargo: nada más que la huída.

Pero S. Pedro dice que al padecer Cristo nos dejó un ejemplo que seguir, puesto que estando exento de pecado y libre de toda malicia, no devolvió ofensas por ofensas; ni en medio de los padecimientos amenazó, sino entregó su conducta al juicio de los rectos. El mismo dice que han de dar gracias a Dios y alegrarse los cristianos, si como tales son sometidos a castigos. Y sabemos que por esta paciencia principalmente se propagó la religión cristiana.

9. Por lo cual creo que a los antiguos cristianos, que teniendo reciente la doctrina de los Apóstoles y los varones apostólicos entendían mejor sus mandatos y los cumplían con más perfección, les harían una grandísima injusticia los que piensan que les faltaban fuerzas, no voluntad, para defenderse en el peligro certísimo de muerte.

Descarado hubiera sido en verdad e imprudente Tertuliano, si se hubiera atrevido a mentir tan

confiadamente ante los Emperadores, que no podían desconocer este punto: *¿Porque, si quisiésemos obrar como enemigos declarados, y no solamente como vengadores ocultos, nos faltaría la fuerza del número y de los medios? ¿Son acaso más los Moros, los Marcómanos, y los mismos Partos, o cuantos habitantes, siempre de una sola región y de sus vecinas, que las de todo el orbe? Somos extranjeros, y ya hemos llenado todo lo vuestro, las ciudades, las islas, las plazas fuertes, los ayuntamientos, las reuniones, los mismos campamentos, las tribus, las decurias, el palacio, el senado, el foro; no os dejamos más que los templos. ¿Para qué guerra no seríamos aptos y no estaríamos prontos, aun con desigualdad de fuerzas, los que tan de buena gana somos despedazados, si en esta doctrina no fuera más conforme ser matados que matar?*

En esto sigue también a su maestro Cipriano, quien dice claramente: *De ahí que ninguno de los nuestros, cuando es hecho prisionero, resiste; ni se levanta contra vuestra injusta violencia, aunque sea muy numeroso y extendido nuestro pueblo. La seguridad de la venganza venidera les hace pacientes. Los inocentes ceden a los delincuentes.*

Y Lactancio: *Pues confiamos en la majestad del que puede tomar venganza tanto del desprecio a Él, como de los trabajos y ofensas de sus*

servidores. Y por eso tolerando cosas tan abominables, ni oponemos resistencia de palabra; sino dejamos a Dios la venganza.

Ni miró a otra cosa S. Agustín, cuando dijo: *No piense el justo principalmente en estas cosas más que en encargarse de la guerra aquél al que le es lícito guerrear; pues no a todos lo es.* Del mismo es aquello: *Siempre que los Emperadores están en un error, hacen leyes para defender el error contra la verdad, por las cuales los justos son probados y coronados.* Y en otra parte: *De tal suerte deben ser tolerados los príncipes por los pueblos y los señores por los siervos, que con la práctica de la paciencia se soporten las cosas temporales y se esperen las eternas.*

Lo cual explica en otra parte con el ejemplo de los antiguos cristianos: *Ni siquiera entonces la ciudad de Cristo, aunque peregrinaba todavía en la tierra, y disponía de ejércitos de tan numerosos pueblos contra los malos sus perseguidores, peleó por su bienestar temporal, sino más bien no se opuso para obtener el eterno. Eran atados, encarcelados, muertos, atormentados, quemados, despedazados, descuartizados, y se multiplicaban. No era propio de ellos pelear por la vida, sino despreciar una vida por otra.*

Ni son menos notables las cosas que trae San Cirilo acerca de este mismo punto sobre el pasaje de S. Juan, de la espada de Pedro.

La legión Tebea, según nos enseñan las historias, constaba de 6.666 soldados, todos cristianos: los cuales, obligándoles el César Maximiano a presencia del ejército de Octoduro a ofrecer sacrificios a los dioses falsos, primero tomaron el camino de Acauno; y habiendo mandado allí el Emperador quien les obligase a ir a ofrecer sacrificios, al negarse a hacerlo, Maximiano mandó diezmarlos por los ministros: los cuales cumplieron fácilmente el mandato sin que ninguno se opusiese.

11. De Mauricio prefecto de aquella legión, del cual, Acauno fué llamado después villa de San Mauricio, según cuenta Euquerio obispo de Lión, dícese que habló así a sus camaradas en aquella ocasión: *¡Cuánto temí que alguno, lo que es muy fácil en los soldados, con el pretexto de defenderse, intentase estorbar con las manos unas muertes gloriosísimas! Al punto se me ofreció, para prohibir ese intento, el ejemplo de nuestro Cristo, quien al imperio de su propia palabra volvió a la vaina la espada del Apóstol sacada de ella, enseñando que era mejor que todas las armas la virtud de la confianza cristiana, a fin de que nadie resistiese con mano armada a las acometidas enemigas, antes al contrario diese fin con fidelidad constante a la fe en la obra comenzada.* Y como, después de ejecutada esta sentencia, el Emperador mandase lo mismo que antes a los

supervivientes, respondieron todos de esta manera: *Somos ciertamente tus soldados, oh César, y hemos tomado las armas para la defensa de la república Romana, y nunca fuimos ni desertores en las guerras, ni traidores a la milicia, ni hemos merecido sufrir el deshonor del miedo cobarde. Y hasta obedeceríamos a tus preceptos, si no huyésemos del culto a los demonios y de los altares manchados siempre de sangre, educados, como estamos, en las leyes cristianas. Sabemos que has mandado o deshonrar a los cristianos con sacrilegios, o procurar intimidarnos con los muertos de cada diez. No trates por más tiempo de descubrir a los ocultos: sepas que todos nosotros somos cristianos: tendrás sometidos a tu poder los cuerpos de todos; pero no tendrás sus almas que tienen la mirada puesta en Cristo su creador.*

12. Entonces Exuperio abanderado de la legión, cuéntase que allí mismo le dirigió la palabra de esta manera: *Miradme, excelentes camaradas, contempláis ciertamente las banderas de las batallas terrenas; pero no os excito a estas armas, no arrastro vuestras almas y valor a estas guerras. Otra clase de guerras debéis elegir. Por medio de estas armas no podéis llegar a los reinos celestiales.* Luego manda notificar esto al Emperador: *No nos ha armado contra ti, oh Emperador, la misma desesperación, que es muy esforzada en los peligros. He aquí las armas en*

nuestras manos, y no resistiremos, pues queremos más morir que vencer, y preferimos acabar inocentes a vivir hiriendo. Y después: *Arrojamos las armas; tu ministro encontrará en verdad desarmadas nuestras diestras, pero el pecho armado con la fe católica.*

13. Después de esto síguese la carnicería contra los que no resistían, en cuya narración emplea Eucherio estas palabras: *El ser muchos no fué obstáculo para que los justos fueran castigados, puesto que suele quedar sin castigo* (malamente se dice *de muchos*) *cuando delinque una multitud.*

En el antiguo Martirologio se cuenta así lo mismo: *Así pues, eran muertos indistintamente por las espadas sin protestar; antes bien ofreciendo desarmados las cervices a los perseguidores o el cuerpo desnudo, no se dejaron arrebatar por su misma multitud ni por un alzamiento en armas, para procurar defender con la guerra la causa de la justicia, sino acordándose tan sólo de que confesaban a aquél, que fué conducido a la muerte sin dar una voz, y como cordero no abrió su boca, también ellos, como rebaño de ovejas del Señor, quisieron ser despedazados como por lobos carniceros.*

14. Valente se ensañó malvada y cruelmente contra los que, según las Sagradas Escrituras y la tradición de los Padres, confesaban que eran

ortodoxos, los cuales, aunque eran muchos en número, nunca se defendieron con las armas.

15. Ciertamente que cuando se nos prescribe la paciencia, solemos traer con frecuencia el ejemplo de Cristo, aducido también, según hemos oído, por los soldados Tebeos, para imitarlo, cuya paciencia llegó hasta la muerte. Mas quien así pierde la vida, dice Cristo, que en realidad la alcanza.

Hemos dicho que no se puede resistir en justicia a los que ejercen el poder supremo. Ahora, hay algunas cosas que advertir al lector, para que no crea que faltan a esta ley los que en realidad no faltan.

*

* *

VIII. Y primero, los príncipes que dependen del pueblo, ya reciban desde el principio esa potestad, ya se haya convenido establecerla después, como en Lacedemonia, si pecan contra las leyes y la república, no sólo pueden ser rechazados por la fuerza, sino que, a ser necesario, castigados con la muerte: lo que aconteció a Pausanias, rey de los Lacedemonios. Y como se diesen en Italia antiquísimos reinos de esta clase, no es extraño que, después de contar los cruelísimos delitos de Maxencio, añada Virgilio: *Así pues, toda la Etruria se alzó justamente indignada: reclaman al rey para castigarlo con la muerte presente.*

IX. Segundo, si el rey, o cualquiera otro abdicó el poder, o públicamente lo tiene por abandonado, después de eso son permitidas contra él todas las cosas que contra un particular. Sin embargo no se ha de creer haber abandonado una cosa el que la trata con negligencia.

*

* *

X. Tercero, opina Barclayo, que el rey pierde el reino, si lo enajena o lo somete a otro.

Yo aquí me detengo. Porque tal acto es nulo, si posee el reino por elección o por ley de sucesión: y las cosas que son nulas, no tienen ningún efecto legal. Por donde también acerca del usufructuario, al cual llamamos rey por semejanza, me parece más verdadera la opinión de los jurisconsultos, de que si cede su derecho a un extraño, nada hace. Y lo que se afirma, que vuelve el usufructo al dueño de la propiedad, ha de entenderse a su tiempo legítimo. Mas, si el rey de verdad intenta también dar el reino o someterlo, no dudo que se le puede resistir en eso. Porque una cosa es, según dijimos, el poder, otra el modo de poseerlo, al cual puede impedir el pueblo que se cambie: porque eso no está comprendido en el mando: y no apliques a esto malamente aquello de Séneca a un propósito semejante: *Y si bien*

hay que obedecer al padre en todo, no en lo que resulta no ser padre.

*

*   *

XI. Cuarto, dice el mismo Barclayo, que se pierde el reino, si el rey con intención verdaderamente hostil conduce al pueblo a la ruina: lo cual concedo, porque no pueden estar juntas la voluntad de gobernar y la de perder; por lo tanto quien se declara enemigo de todo el pueblo, pcr lo mismo renuncia al reino; pero apenas parecc que pueda tener cabida esto en un rey de sano juicio, que gobierne a un solo pueblo. Pero si gobierna a muchos puede acaecer, que quiera la ruina de un pueblo para el provecho del otro, a fin de fundar allí colonias.

*

*   *

XII. Quinto, si se encomienda el reino, ya por traición a aquél, cuyo feudo es, ya por cláusula puesta en la misma entrega del gobierno, de que, si el rey hace esto o lo otro, los súbditos quedan libres de toda obligación de obediencia, también en ese caso pasa el rey a ser una persona privada.

*

*   *

XIII. Sexto, si el rey tiene una parte del poder supremo, y el pueblo o el Senado otra, al rey que se arroja sobre la parte no suya, puédesele oponer justamente la fuerza, porque hasta allí no llega su poder. Lo cual creo tener lugar, aunque se haya dicho, que el poder hacer la guerra pertenecería al rey; porque eso debe entenderse de la guerra exterior: puesto que por lo demás uno que tiene parte del poder supremo no puede menos de tener derecho a usar de su parte: y si eso sucede, puede asimismo el rey perder su parte de poder por derecho de guerra.

*

*   *

XIV. Séptimo, si a la entrega del gobierno se ha dicho, que en cierto caso se podía resistir al rey, aunque con esa condición no se puede creer que se retenga parte del poder, a lo menos se conserva alguna libertad natural e independiente del poder real. Y puede el que enajena su derecho, disminuirlo con condiciones.

*

*   *

XV. 1. Hemos tratado del que tiene o tuvo derecho de gobernar.

Réstanos hablar del usurpador del reino, no después de haber conseguido el derecho por una posesión duradera o por pacto, sino mientras dura el motivo de la posesión injusta.

Y a la verdad mientras posee, los actos del poder que ejercita pueden tener fuerza de obligar, no por el derecho del mismo, que es nulo, sino porque es absolutamente probable que quien tiene el derecho de mandar, ya sea el mismo pueblo, ya el rey, ya el Senado, prefiera dar entre tanto por aprobado lo que manda, que, desautorizando sus leyes y sentencias, causar una enorme confusión.

Reprobaba Cicerón las leyes de Sila, como crueles, contra los hijos de los desterrados, de que no pudiesen aspirar a las dignidades. Con todo opinó que debían observarse, asegurando (según nos enseña Quintiliano) que con esas leyes se conservaba la tranquilidad de la ciudad de manera, que una vez quitadas no sería posible subsistir ella.

Floro sobre los hechos del mismo Sila, dice: *Lépido intentaba anular los hechos de varón tan ilustre, y no sin razón, si es que podía, sin embargo, sin grande quebranto de la república*: y luego: *Convenía a la república como enferma y herida descansar de alguna manera, para que con la misma cura no se volviesen a abrir las heridas.*

2. Mas en aquellas cosas, que no son tan ne-

cesarias y son favorables para asegurar al usurpador en su posesión injusta, si puede hacerse sin grave peligro, no se ha de obedecer.

Pero se pregunta si es lícito arrojar por la fuerza o finalmente matar a ese usurpador del reino.

*

* *

XVI. Y en primer lugar, si hubiese usurpado el poder en guerra injusta y que no tuviese los requisitos del derecho de gentes, ni hubiera seguido a ella ningún convenio o la sumisión prestada, sino que se mantuviera en la posesión solamente por la fuerza; parece que dura el derecho de guerra, y por consiguiente sería lícito contra él lo que contra un enemigo, que puede ser muerto por cualquiera, con sólo el derecho privado.

Contra los reos de lesa majestad, dice Tertuliano, *y los enemigos públicos todo hombre es soldado.*

Así también contra los desertores de la milicia a todos se les ha concedido el derecho de ejecutar la venganza pública en favor de la paz común.

*

* *

XVII. Lo mismo opino con Plutarco, quien así piensa en el libro del hado a Pisón que ha de establecerse, si antes de la invasión existiera una ley pública, que conceda a cada uno la facultad de matar al que se atreviese a esto o aquello que está a la vista; conviene saber, el particular que se rodease de una escolta y asaltase una fortaleza; el que matase a un ciudadano inocente o sin legítima sentencia; el que proclamase un magistrado sin los debidos sufragios.

Leyes como éstas había muchas en las ciudades de Grecia, en donde se tuvo de consiguiente por justa la muerte de estos tiranos. Tal era en Atenas la ley de Solón, renovada después de la vuelta del Pireo, contra los que destruyesen el orden popular, o una vez destruído, desempeñasen cargos.

Como también en Roma por la ley Valeria, si alguno sin mandato del pueblo hiciese de magistrado; y por la ley Consular después del gobierno decenviral, que nadie nombrase magistrados sin oposición, y si los nombraba, había derecho y era lícito matarle.

*

* *

XVIII. Ni será menos lícito matar al usurpador del reino, si hay autorización clara del que

tiene verdadero derecho de gobernar, ya sea éste rey, o Senador, o pueblo. A éstos hay que añadir también los tutores de los reyes niños, como lo era Joyada de Joas, cuando expulsó del reino a Atalia.

*

*   *

XIX. I. Fuera de estos casos, no puedo aprobar que a un particular le sea lícito arrojar por la fuerza o matar al usurpador del poder supremo.

Porque puede suceder que el que tiene el derecho de gobernar prefiera dejar al invasor en su posesión, que dar ocasión a peligrosas y sangrientas revueltas, que suelen seguirse las más de las veces, ultrajados o muertos aquellos que tienen un partido poderoso en el pueblo, o también amigos de fuera. A la verdad es dudoso, si el rey o el pueblo querrá llevar las cosas a ese peligro; y sin conocer la voluntad de ellos no puede justificarse la violencia.

Favonio decía: *Es peor una guerra civil que una dominación ilegítima.*

Y Cicerón: *A mí me parece más provechosa una paz completa con los ciudadanos que la guerra civil.*

Afirmaba T. Quincio que fué más útil dejar en Lacedemonia al tirano Nabides, ya que de otra

manera no era posible vencerlo, que la ruina gravísima de la ciudad, la cual había de perecer en la misma defensa de la libertad. Ni se refiere a otra cosa aquello de Aristófanes, que no se debe alimentar al león dentro de la ciudad; si se lo ha alimentado, hay que soportarlo.

2. Siendo en verdad importantísima la cuestión, qué agrada más, si la libertad o la paz, como se expresa Tácito, y siendo esto para Cicerón muy difícil: *Si, cuando la patria es oprimida por un poder ilegítimo, se ha de procurar de todas maneras eliminarlo, aunque se ponga con ese motivo a la ciudad en gravísimo peligro;* no deben los particulares arrogarse la sentencia, que pertenece a todo el pueblo.

Es absolutamente injusto aquello: *Arrebatamos los amos a la ciudad dispuesta a obedecer.*

Sila, preguntado por qué se dirigía a su patria armado de aquella manera, respondió: *Para librarla de los tiranos.*

Mejor aconseja Platón en la carta a Perdicas: *No intentes en la república mas que lo que pueda merecer la aprobación de tus conciudadanos: no conviene violentar ni a los padres ni a la patria.*

El cual pensamiento se halla asimismo en Salustio: *Pues en verdad el gobernar por la fuerza a la patria y a los padres, aun cuando puedas hacerlo y corrijas con ello algún delito, es sin em-*

bargo inoportuno, sobre todo porque todas las mudanzas de cosas presagian la muerte, la fuga, y otras hostilidades.

De lo cual no se aparta mucho aquello de Estalio en Plutarco, en la vida de Bruto: *que no es justo que el hombre prudente y sabio se meta en peligros y alborotos por causa de los malos y sin juicio.*

A esto puedes aplicar también sin violencia lo de S. Ambrosio: *Ayuda también al aumento de la buena estimación, si libras al pobre de las manos del poderoso, de la muerte al sentenciado, en cuanto lo puedas conseguir sin perturbación; no parezca que lo hacemos más por jactancia que por misericordia, y que abrimos heridas más graves, al querer curar las pequeñas.*

Santo Tomás dice que con frecuencia es sediciosa la destrucción del régimen, aun del tiránico.

No debe inclinarnos a la opinión contraria el hecho de Aod contra Eglon, rey de los Moabitas. Pues abiertamente declara la Sagrada Escritura, que éste fué movido por el mismo Dios como vengador, conviene a saber, por un mandato especial. Ni consta en verdad que este rey de los Moabitas no tuviese el derecho de reinar por convenio. Pues también contra otros reyes ejecutaba Dios sus sentencias por medio de los ministros que quería, como por Jehú contra Joran.

XX. Pero, mayormente en los pleitos dudosos, no debe un particular arrogarse el juicio, sino seguir la posesión. De esta suerte mandaba Cristo pagar el tributo al César, porque la moneda ostentaba su imagen, esto es, por estar en posesión del reino.

CAPITULO V

¿QUIÉNES HACEN LA GUERRA LÍCITAMENTE?

I. Que las causas eficientes de la guerra, unas son principales en cosa propia.—II. Otras, auxiliares en cosa ajena.—III. Otras, instrumentales, como los criados y súbditos.—IV. Por derecho natural, a nadie está prohibida la guerra.

I. Como en las otras cosas, así también en las acciones de la voluntad se dan tres clases de causas eficientes, las principales, las auxiliares, y las instrumentales.

La causa eficiente principal de la guerra es por lo común aquel cuyo asunto se ventila; en lo privado el particular, en lo público el poder público, sobre todo el supremo.

Si uno puede hacer la guerra también en lugar de aquellos que no la hacen, en otro lugar lo veremos. Entre tanto defenderemos que cada uno es naturalmente el defensor de su derecho; por eso se nos dieron las manos.

*

*　*

II. 1. Pero no sólo es lícito, sino hasta honesto, que también favorezcamos a otro en lo que podamos.

Los que han escrito sobre los deberes dicen con razón, que nada hay más útil al hombre que otro hombre. Mas hay diversas clases de obligaciones de los hombres entre sí, que arrastran a la mutua ayuda: porque ya se juntan los parientes para prestarse auxilio, ya son llamados los vecinos, ya los que conviven en la misma ciudad: de donde aquello: *A mí, Romanos, auxilio.*

Aristóteles dijo que convenía que cada uno, o tomase las armas en su defensa, si hubiese recibido alguna injuria, o prestase ayuda ya a sus parientes, ya a sus bienhechores, ya a sus compañeros afectados por la injuria. Y Solón había enseñado que eran felices las repúblicas, en que cada uno estimaba por suyas las ofensas ajenas.

2. Mas ya que falten otros lazos, basta la participación de la naturaleza humana. Porque nada de lo humano es extraño al hombre.

Es sentencia de Menandro: *Si cada uno de nosotros tomáramos venganza de las ofensas en los malvados autores de ellas, creyendo que va con nosotros lo que a otros se hace, unidos entre nosotros con unión de fuerzas, no prevalecería el ataque atrevido de los malos a la inocencia: los cuales, vigilados en todas partes y obligados a*

sufrir los castigos que merecen, o serían absolutamente ningunos, o muy pocos.

Y esto de Demócrito: *Es necesario defender con todas las fuerzas a los agobiados por la injuria, y no desatenderlos: porque es bueno y justo.*

Lo que explica Lactancio de esta manera: *Dios que no dotó a los demás animales de inteligencia, les proporcionó las defensas naturales las más seguras contra las acometidas y los peligros. Pero al hombre, puesto que lo creó desnudo y débil, para que más bien le enseñara la inteligencia, le dió sobre todo este afecto de compasión para que el uno al otro se defienda, ame, favorezca contra todos los peligros, y reciba y preste auxilio.*

*

* *

III. Al decir instrumentos, no entendemos aquí las armas y otras cosas que les son semejantes, sino aquellos que obran sí por su voluntad, pero cuya voluntad depende de otra. De esta manera el hijo es instrumento del padre, puesto que es una parte suya por la naturaleza: así también el siervo, que es como parte de la ley; porque así como la parte no solamente es parte del todo por la misma relación, de que el todo es el todo de la parte, sino que lo mismo que es per-

tenece al todo; así la posesión es algo del mismo que posee.

Demócrito dice: *Utiliza los criados como los miembros del cuerpo, los unos para los otros.*

Y lo mismo que el siervo en la familia, eso es el súbdito en la república, y por consiguiente instrumento del que gobierna.

*

* *

IV. Y no hay duda de que a todos los súbditos se les puede utilizar por derecho natural para la guerra; pero a algunos les exceptúa en particular la ley, como en Roma en algún tiempo a los siervos, y ahora en diferentes partes a los clérigos: la cual ley, sin embargo, como todas las de esta clase, hase de entender con la excepción de la necesidad extrema. Y esto sea dicho en general acerca de los colaboradores y los súbditos: pues las cosas especiales se tratarán en sus propios lugares.

FIN DEL LIBRO I

LIBRO SEGUNDO

(CAPÍTULOS I-III)

LIBRO SEGUNDO

CAPITULO PRIMERO

DE LAS CAUSAS DE LA GUERRA, Y PRIMERO DE LA DEFENSA DE SÍ Y DE LAS COSAS

I. Cuáles se llaman causas justificantes de la guerra. II. Que ellas proceden de la defensa o de la reivindicación de aquello que es nuestro o se nos debe, o de pena.—III. Que es lícita la guerra para defender la vida.—IV. Sólo contra el agresor.—V. En peligro presente y cierto, no opinable.—VI. También por la integridad de los miembros.—VII. Principalmente por la honestidad.—VIII. Que es lícito omitir la defensa. IX. Que, desde luego, es ilícita la defensa contra persona públicamente muy útil, por la ley del amor. X. Que no es lícito a los cristianos matar para rechazar una bofetada o una contumelia parecida, o para que no se escape el agresor.—XI. Que para defender la hacienda no es, por derecho natural, ilícito matar.—XII. Hasta qué límite es permitido matar por la ley de Moisés.—XIII. Si es permitido y hasta qué punto por la ley evangélica.—XIV. Si la ley civil, al permitir que alguien sea matado por causa de defensa, da derecho o sólo impunidad; explícase con distinción.—XV. Cuándo puede ser lícita la contienda singular (el duelo).—XVI. De la defensa en guerra pública. — XVII. Que ella no es lícita con el exclusivo fin de disminuir la potencia del vecino.—XVIII. Ni en aquél que dió causa justa para la guerra.

I. 1. Vengamos a las causas de las guerras; las justificantes, entiendo; pues hay también otras

que mueven bajo razón de utilidad, distintas muchas veces de aquellas que mueven bajo razón de justicia, las cuales distingue Polibio claramente entre sí, y de los principios de la guerra.

Mas, aun cuando es manifiesta la diferencia de estas cosas, las voces, sin embargo, suelen confundirse. Pues las causas que llamamos justificantes las llamó también principios Livio en la oración de los Rodios: *Ciertamente vosotros sois romanos los que entendéis que son felices vuestras guerras porque son justas, y no os gloriáis tanto del éxito de ellas, porque vencéis, como de los principios, porque no las hacéis sin causa.* Y en el mismo sentido habló Eliano (libro XII, capítulo 53), y Diodoro Sículo (libro XIV), tratando de la guerra de los Lacedemonios contra los Eleos, los llama προφάπις y δ'ςχάς.

2. Estas causas justificantes son propiamente nuestros argumentos, y a ellos pertenece aquello de Corcolano en el Halicarnasense: *Entiendo que lo primero que habéis de procurar, que tengáis piadosa y justa causa para la guerra.* Y esto de Demóstenes: *Así como en las casas y naves y cosas parecidas que se extienden por el subsuelo es menester que sean muy firmes, así en las acciones las causas y fundamentos es menester que se acomoden a lo justo y verdadero.* Y no menos esto de Dion Casio: *Lo principal que se debe tener en cuenta es la justicia, que, si la hay, la acometida*

guerrera brinda buena esperanza; pero si no la hay, no tiene uno seguridad alguna, aun cuando a primera vista las cosas vayan bien. Y aquello de Cicerón: *Son injustas aquellas guerras que se acometieron sin causa,* el cual, en otro lugar, reprende a Craso por haber querido atravesar el Eufrates por ningún motivo de guerra.

3. Lo cual no es menos verdad para las guerras públicas que para las privadas. De ahí aquella queja de Séneca: *¿Llamamos homicidios a las matanzas individuales? ¿Qué son las guerras y el glorioso delito de las gentes asesinadas? Ni la avaricia ni la crueldad conocieron medida... Se cometen atrocidades por decretos del Senado y de la plebe, y se da mandamiento público de lo que privadamente es prohibido.*

Tienen ciertamente las guerras acometidas por pública autoridad algunos defectos de derecho, como también las sentencias, de los cuales más abajo se habrá de tratar; pero no están menos exentas de pecado si carecen de causa, y así con razón Alejandro, si sin causa acometió la guerra contra los Persas y otras gentes, es llamado en Curcio "scita", y para Séneca es ladrón, y para Lucano salteador, y también para los sabios indios ἀπόσδαλοι, y fué asociado por cierto pirata a formar compañía de crimen; del mismo modo que, narra Justino, dos reyes de la Tracia fueron des-

pojados de su reino por su padre Filipo con mañas y malas artes de ladrón.

Aquí encaja bien aquello de Agustín: *Quitada la justicia, ¿qué son los reinos, sino grandes latrocinios?* A tales hechos conviene aquello de Lactancio: *Arrebatados por apariencias de gloria vana, ponen a sus delitos el nombre de la virtud.*

4. La causa justa de acometer una guerra no puede ser otra que la injuria. *La iniquidad de la parte contraria da lugar a las guerras justas,* dice el mismo Agustín; donde a la injuria llamó iniquidad, como si hubiese dicho ἀδικίαν, queriendo decir ἀδίκημα. Así en el himno Romano Fecial: *Yo os doy testimonio de que aquel pueblo es injusto y que no hace justicia.*

*

* *

II. 1. Y, efectivamente, cuantas son las fuentes de las acciones forenses, otras tantas son las de la guerra; pues donde falta la justicia comienza la guerra.

Y se dan acciones, o por injuria no hecha, o por hecha. Por no hecha, como es aquella por la que se pide garantía contra posible ofensa o contra daño que amenaza, o para que no se ejerza alguna violencia. Por hecha, o para que sea reparada, o para que sea castigada; las cuales dos fuentes de

obligaciones distingue rectamente Platón en el libro noveno de las leyes. Lo que se ha de reparar, o se refiere a lo que es o fué nuestro, de donde proceden las reclamaciones y algunas intimaciones, o a lo que se nos debe por pacto o por maleficio o por ley, a lo que se ha de añadir aquello que se dice por cuasi contrato o cuasi maleficio, de los cuales capítulos nacen las restantes intimaciones. El hecho como punible engendra la acusación y los juicios públicos.

2. Muchos ponen tres causas justas de las guerras: la defensa, la recuperación de las cosas y el castigo; las cuales tres cosas hallarás en la proclama de Camilo a los Galos: *Todo lo que sea lícito defender, recuperar y vengar;* en la cual enumeración, a no ser que la voz *recuperar* se tome latamente, se ha omitido la persecución de aquello que se nos debe; la cual no omitió Platón, cuando dijo que se hace la guerra no sólo cuando alguno es oprimido o despojado por la fuerza, sino también cuando es engañado. Con lo cual concuerda aquello de Séneca: *Es expresión equitatísima y que preside todo el derecho de gentes: Da lo que debes.* Y en la fórmula de los Feciales se leía: *Ni dieron ni pagaron, ni hicieron aquellas cosas que fué necesario dar, hacer y pagar;* y en la historia de Salustio: *Reclamo las cosas por derecho de gentes.*

Cuando el Agustino dijo: *Suelen definirse las*

guerras justas diciendo que son aquellas que vengan injurias, toma la voz *vengar* generalmente por *quitar;* lo cual muestra también lo siguiente, en lo cual no hay enumeración de partes, sino adición de ejemplos: *Así se ha de tomar el pueblo o la ciudad que, o descuidó vengar lo que los suyos delictivamente hicieron, o devolver lo que injuriosamente fué arrebatado.*

3. Siguiendo este conocimiento natural, el rey de los Indios, según cuenta Diodoro, acusaba a Semíramis *de haber principiado la guerra sin haber recibido injuria alguna.* Y así, los Romanos piden de los Senones que no atacasen a aquellos de quienes no hubiesen recibido injuria alguna. Aristóteles en el Apodicticón (II, cap. II): *Que la guerra suele hacerse contra aquellos que hicieron primeros injuria.* Y Curcio dice de los Abios: *Eran los más justos de los bárbaros; no tomaban las armas sino provocados.* Y así, la primera causa de la guerra justa es la injuria todavía no hecha, que se dirige al cuerpo o a las cosas.

*

* *

III. Si el cuerpo es acometido con violencia presente con peligro de la vida, no evitable de otra manera, entonces dijimos antes que la guerra es lícita, aun con muerte del que infiere el peli-

gro, como quiera que por esa razón, cuando es muy manifiesta, probamos que puede ser justa alguna guerra privada.

Hase de notar que este derecho de defensa nace de suyo y primariamente de que la naturaleza le confía a cada uno a sí mismo, no de la injusticia o pecado del otro de quien procede el peligro. Por donde, aun cuando éste carezca de pecado, es decir, que pelee de buena fe, o me juzgue otro distinto del que soy, o sea atacado de locura o de insomnios, como leemos aconteció a algunos, no por eso se quita el derecho de defenderse, como quiera que basta para que yo no esté obligado a sufrir lo que aquél intenta, ni más ni menos que si me acometiera bestia ajena.

*

* *

IV. 1. Dispútase si pueden ser atravesados o quitados de en medio los inocentes que, interpuestos, impiden la defensa o la fuga, sin la cual no puede evadirse la muerte. Los hay quienes opinan que es lícito, aun teólogos. Y, ciertamente, si miramos a la naturaleza sola, es mucho menor en ella el respeto de la sociedad que el cuidado de la propia salvación. Mas la ley del amor, principalmente la evangélica, que iguala al prójimo a nosotros mismos, manifiestamente no lo permite.

2. Y dijo bien Santo Tomás que, si se considera rectamente, en la verdadera defensa no se mata al hombre intencionadamente; no que a veces, si no hay otro medio de salvación, no sea lícito hacer directamente aquello de donde haya de seguirse la muerte del agresor, sino que aquí aquella muerte no se elige como algo primariamente intentado, como en el castigo judicial, sino como algo único que por entonces se puede hacer; como quiera que el que ya es acometido, aun en el mismo instante debe preferir hacer aquello que aleje al adversario o lo debilite, a lo que lo mate.

*
* *

V. I. Requiérese aquí peligro presente y como en el punto mismo.

Confieso que si el insultador toma las armas y de tal manera que se le vea la intención de matar, puede ser prevenido el atentado, pues en las cosas morales, como tampoco en las naturales, no se halla el punto sin algún espacio; pero se equivocan mucho, y engañan los que admiten cualquier miedo para tener derecho de prevenir la muerte (1). Pues dijo con verdad Cicerón, en el

---

(1) Evitar la muerte temida con la muerte del adversario.

libro primero de los deberes, que muchas injurias proceden del miedo; como quiera que aquel que piensa dañar a otro, teme que, si no lo hace, padezca él algún daño. Clearco, en Jenofonte, dice: *A muchos conozco que, llevados por la calumnia o la sospecha, al temor a otros y querer más bien prevenir que soportar, afligieron con atrocísimos males a aquellos que no habían de hacer tal cosa ni siquiera pensaron en ello.*

Catón, en la oración en favor de los Rodienses: *Lo que decimos que ellos quisieron hacer, ¿nos anticiparemos a hacerlo nosotros los primeros?*

Es insigne aquella sentencia que se halla en Celio: *Al gladiador preparado para la lucha, se le propone este dilema: o matar, si se anticipare, o sucumbir, si se detuviere. Mas la vida de los hombres no está circunscrita a tan inicuas ni a tan indómitas necesidades, que de tal manera debas ser el primero es injuriar, que si no lo hicieres, puedas padecer.*

Y en Cicerón, en otro lugar, no menos rectamente se dice: *¿Quién nunca estableció esto o a quién puede concederse sin peligro sumo de todos, que pudiese en derecho matar a aquel de quien diga que él temía le asesinase después?*

Hay aquí lugar a aquello de Eurípides: *Si, como dices, te quiso matar un varón tuyo, érate lícito también a ti haber querido cuando fuere tiempo.* Idéntico a lo cual es aquello de Tucídides: *Lo*

futuro es todavía incierto, y a nadie conviene movido por ello crearse enemistades, no ya futuras, sino ciertas. El mismo Tucídides, en el mismo lugar en que explica elocuentemente los males de las sediciones que habían asaltado las ciudades griegas, pone también esto entre los vicios: *era alabado el que se anticipaba a cometer el delito que había de cometer otro.* Y Livio: *Procurando no temer a los hombres, se hacen gravemente temibles, y hacemos a otros la injuria rechazada por nosotros, como si fuera necesario o hacerla o padecerla.*

Contra los tales no se aplica mal aquello de Vibio Crispo, alabado por Quintiliano: *¿Quién te permitió temer así?* También Livio dice en Dión, que no ahuyentan la infamia aquellos que se anticipan al delito que temen.

2. Y si alguno rechaza una violencia que ya no es presente, sino que descubrió que alguno conjura contra él, o le tiende asechanzas, o le prepara veneno, o le trama falsa acusación, falso testimonio o juicio inicuo, niego que a éste se le pueda matar con justicia, si o de otra manera se puede evadir el peligro, o no es suficientemente cierto que no puede evadirse de otra manera. Pues muchas veces el espacio de tiempo que se interpone descubre muchos remedios y para muchos casos; aunque no faltan teólogos y jurisconsultos que extiendan a más su indulgencia. Pero

tampoco la otra, que es la mejor y más segura sentencia, carece de autores que la apoyen.

*
* *

VI. ¿Qué diremos del peligro de mutilación de un miembro? Ciertamente, como quiera que el daño de un miembro, señaladamente de los principales, sea muy grave y casi equiparable al de la vida, entiendo que, como apenas puede saberse si tras de sí acarrea el peligro de muerte, se puede matar al que tal atente.

*
* *

VII. Que sea lícito lo mismo para defender la honestidad, apenas hay controversia, como quiera que no sólo la común estimación, sino también la ley divina equipara la honestidad a la vida.

Y así, el jurisconsulto Paulo dijo que el pudor se defiende rectamente con tal delito. Tenemos ejemplo en el tribuno Mario, asesinado por un soldado, según cuentan Cicerón y Quintiliano; y hay en las historias también ejemplo de asesinados por mujeres. Chariclea, según afirma Helio-

doro, llama a tal asesinato *justa defensa para rechazar una injuria contra la castidad.*

*

*   *

VIII. Mas, aunque arriba dijimos que es lícito matar al que se dispone a matar, sin embargo, es más digno de alabanza el que prefiere dejarse matar a matar, según conceden algunos, si se exceptúa la persona útil a muchos; imponer, sin embargo, esta ley, contraria a la paciencia, a todos aquellos cuya vida interesa a otros, parece poco seguro. Y así entiendo que debe restringirse esto a aquellos cuyo deber es librar a los demás de toda violencia, cuales son los compañeros de viaje contratados para la defensa y los públicos rectores, a los cuales puede aplicarse aquello de Lucano (libro V, versiculos 685 y siguientes): *Como quiera que la vida y la salvación de tantos pueblos dependan de esta vida, y tanta extensión del orbe se haya dado este jefe, es crueldad querer morir.*

*

*   *

IX. 1. Al contrario, puede suceder que, por ser la vida del agresor útil a muchos, no pueda ser éste asesinado sin pecado; y esto no solamen-

te por virtud de la ley divina, vieja o nueva, de las que hablamos arriba, donde probamos que la persona del rey es sagrada, sino también por el mismo derecho natural. Pues el derecho natural, en cuanto significa ley, no mira sólo aquellas cosas que dicta la justicia, que llamamos expletiva, sino que contiene también en sí los actos de otras virtudes, como la templanza, la fortaleza, la prudencia, no sólo como honestos, sino también como debidos en ciertas circunstancias. Pero a esto que dijimos no obliga la caridad.

2. Y no me aparta de este parecer Vázquez cuando dice, que el príncipe que ataca a un inocente deja de ser príncipe *ipso facto;* pues apenas pudo decirse otra cosa menos verdadera ni más peligrosa; pues ni los dominios ni los imperios se pierden delinquiendo, a no ser que la ley lo establezca así. Y ley que haya establecido esto de los imperios, que se perdieran por delito contra un particular, no se ha hallado nunca, ni creo que se hallará, pues introduciría suma confusión de las cosas. Y el fundamento que pone Vázquez a esta y a otras muchas ilaciones, que todos los imperios miran a la utilidad de los que obedecen y no de los que mandan, aunque esto fuera universalmente verdad, no vendría al caso, pues no deja de ser inmediatamente aquella cosa cuya utilidad desaparece en alguna parte. Y lo que añade, que

la integridad de la república la quiere cada uno por su propio bien particular y que así debe cada uno anteponer su salvación aun a toda la república, no parece razonable. Pues ciertamente queremos que sea salva la república por causa de los nuestros; pero no sólo de los nuestros, sino también de los demás.

3. Pues es falsa y rechazada por todos los filósofos sanos la opinión de los que entienden, que la amistad es nacida de sola necesidad, como quiera que somos llevados a ella espontáneamente y por nuestra propia naturaleza. Y que a mi bien particular prefiera con gran ventaja el bien de muchos, la caridad lo aconseja muchas veces y lo manda otras. Aquí aquello de Séneca: *Los príncipes y reyes y cualesquiera otros que con otro nombre son tutores del bien público, no es extraño que sean amados por encima de las necesidades privadas. Pues si las cosas públicas son para los hombres sanos más importantes que las privadas, se sigue que sea también más caro aquel en quien se convierte la república.* Y Ambrosio: *Como quiera que cada uno entiende que más agradablemente se remedian las calamidades de la patria que los propios peligros.* Y el mismo Séneca, de quien hablé: *Calístrato y Rutilio, éste en Atenas y aquél en Roma, no quisieron reintegrarse a sus casas en una guerra común, porque era mejor que*

ambos fueran perjudicados a que lo fueran todos con daño público.

*

* *

X. 1. Si a alguno amenaza peligro de recibir una bofetada, o daño parecido, hay quienes opinan que también a éste le asiste el derecho de rechazar este mal con la muerte del enemigo. Yo, si se considera la mera justicia expletiva, no disiento. Pues, aun cuando son desiguales la muerte y una bofetada, sin embargo, el que se dispone a injuriarme, por lo mismo me da derecho; es decir, cierta facultad moral indefinida contra él en cuanto aquel mal no puedo apartarlo de mí de otra manera. Tampoco la caridad parece que nos obliga aquí en gracia del agresor culpable.

Mas la ley evangélica hace tal hecho absolutamente ilícito, pues manda Cristo que antes se reciba una bofetada que se dañe al adversario; ¿cuánto más prohibirá que se mate por evitar una bofetada? Con el cual ejemplo somos advertidos que nos libremos del parecer de Covarrubias: que no tolera la razón humana, no desconocedora del derecho natural, que no sea permitido ante Dios, que es la misma Naturaleza, lo que por ley natural es permitido; pues Dios, que es de tal manera autor de la Naturaleza, que obra libremente sobre la Naturaleza, tiene derecho de prescribirnos

leyes aun de aquellas cosas que por su naturaleza son libres e indefinidas; y mucho más que se deba aquello que por su naturaleza es honesto, aunque no debido.

2. Y es muy extraño que, apareciendo tan clara en el Evangelio la voluntad de Dios, se hallen teólogos y teólogos cristianos, que no sólo piensan que es lícito matar para evitar una bofetada, sino también para recuperar, como dicen, el honor, si, después de recibida la bofetada, el que la dió huye; lo cual me parece a mí muy ajeno de la razón y piedad. Pues el honor es la opinión de la excelencia, y quien tal injuria lleva bien, éste se muestra excelentemente paciente; y así, aumenta más el honor que lo disminuye; y no importa si algunos, con torcido juicio, traduzcan esta virtud en mal con fingidos nombres. Y no sólo vieron esto los cristianos viejos, sino también los filósofos, que dijeron es de ánimos pequeños no poder soportar una contumelia, como en otro lugar mostramos.

3. De ahí es también manifiesto cuán poco recomendable es lo que muchos enseñan, que la defensa con muerte es precisamente lícita por derecho divino (pues de solo el derecho natural, que sea así no lo disputo), aun cuando uno pueda huir sin peligro, y esto porque la fuga es ignominiosa, principalmente en el hombre noble. Porque aquí no hay ignominia alguna, sino falsa opinión de

ignominia, que ha de ser despreciada por todos aquellos que siguen la sabiduría y la virtud, en la cual cuestión me place que asienta conmigo entre los jurisconsultos Carlos Molineo.

Lo que de la bofetada y la fuga dije, quiero decirlo también de otras cosas, por las cuales no se hiere la verdadera reputación.

¿Qué, si alguien dice de nosotros lo que, creído por los buenos, atentare a nuestra estimación? Los hay quienes enseñan que éste puede ser también matado; pero engañosamente y también contra el derecho natural; pues esta muerte no es modo apto para defender la estimación.

*

* *

XI. Vengamos a las injurias que afectan a nuestras cosas. Si miramos la justicia expletriz, no negamos que, para conservar las cosas, se puede matar al ladrón, si es necesario; pues la desigualdad que hay entre la hacienda y la vida se compensa por el favor del inocente y el odio del raptor, como arriba dijimos; de donde se sigue que, si sólo miramos este derecho, puede ser derribado de un tiro un ladrón que huye con lo robado, si de otra manera no puede recuperarse la cosa.

Se lee en la oración de Demóstenes contra Aris-

tócrates: *¿No es, por ventura, duro e injusto, y no sólo contrario a las leyes escritas, sino también a la ley común entre los hombres, que no se me permita usar de la fuerza contra aquel que hostilmente arrebata mis cosas?* Ni es obstáculo la caridad por modo de precepto, aparte la ley divina y humana, a no ser que la cosa sea insignificante y, por tanto, merezca ser despreciada; la cual excepción rectamente añaden algunos.

*

* *

XII. 1. Veamos cuál sea el sentido de la ley hebrea, con la que conviene también la ley vieja de Solón, que celebra Demóstenes contra Timócrates, y de ahí se tomó la ley de las XII Tablas y el discurso de Platón en el libro noveno de las leyes. Pues todas estas leyes convienen en que distinguen al ladrón nocturno del diurno; y se duda de la razón de la ley. Algunos opinan que se ha tenido sólo en cuenta que de noche no puede distinguirse al que viene, si es ladrón o asesino, y así, como asesino, puede ser matado. Otros ponen en esto la diferencia, que de noche, como el ladrón es desconocido, parece que las cosas pueden recuperarse menos.

Para mí los legisladores ni atendieron esto ni aquello, sino que quisieron más bien esto, que di-

rectamente por causa de las cosas nadie debía ser matado; lo que ocurriría, por ejemplo, si derribara de un tiro al que huyese inerme, para recuperar mi cosa una vez caído; pero si yo mismo era puesto en peligro de la vida, entonces me era lícito alejar de mí el peligro aun con peligro de la vida ajena; ni me impedía que yo me hubiera puesto en el peligro al pretender retener la cosa mía, o arrebatar la robada o coger al ladrón; pues en todo esto nada se me puede imputar, por estar ejecutando acto lícito y no hacer injuria a nadie al usar de mi derecho.

2. Y así, la diferencia entre el ladrón nocturno y el diurno está en que de noche apenas hay presencia de los testigos que han de dar testimonio; y así, si se hallare muerto un ladrón, fácilmente se cree a aquel que diga que para defender su vida ha sido por él muerto el ladrón por haber sido hallado con algún instrumento con el cual pudiera dañar. Pues esto requiere la ley hebrea, tratando del ladrón hallado con במחתרם, lo cual traducen algunos por *homicidio,* y otros, tal vez mejor, por *instrumento homicida;* de la cual manera exponen doctísimos hebreos aquella voz del capítulo XI, vers. 34 de Jeremías.

Llévanos a esta interpretación la ley de las XII Tablas, que prohibe matar al ladrón diurno, con la excepción de que se defendiere con armas. Contra el nocturno, pues, hay presunción de que se

defendió con armas. Y con el nombre de armas se entiende el hierro, el palo y la piedra, como notó Cayo comentando esta misma ley. Al contrario, por Ulpiano fué enseñado lo que del ladrón nocturno se dice, que, si alguno lo matare, lo haría impunemente; lo cual, finalmente, se debe entender de esta manera; a saber: si no puede perdonarlo sin peligro; es decir, conservando la cosa.

3. Es, pues, como dije, la presunción en favor de aquel que de noche mató al ladrón; mas si por ventura hubiere testigos, por los cuales conste que aquel que mató al ladrón no fué puesto en peligro de la vida, ya cesará esa presunción, y, por consiguiente, el que mata responderá del homicidio.

Añádase que, tanto de día como de noche, la ley de las XII Tablas exigió que aquel que detuviere a un ladrón diese pregón de ello en voz alta, según aprendimos de Cayo, para que, si pudiera hacerse, acudieran al lugar magistrados y vecinos para prestar auxilio y dar testimonio. Y porque tal concurrencia es más fácil de día que de noche, como nota Ulpiano al lugar poco ha indicado de Demóstenes, por eso se cree más al que afirma que hubo de noche el peligro.

4. A lo cual es parecido lo de la ley hebrea, que quiere que a la muchacha que dice se la ha violado en el campo se la crea; pero no si dice que lo ha sido en la ciudad, porque pudo y debió re-

unir concurrencia con voces. A lo dicho se añade que, aun en igualdad de circunstancias, las cosas que ocurren de noche pueden explorarse menos y conocerse menos en cualidad y magnitud, y por eso son más terribles.

La ley, pues, lo mismo hebrea que romana, manda a sus ciudadanos lo que aconseja la caridad; a saber: que no maten a nadie sólo porque roba, sino que, en último término, sólo es esto lícito cuando el que va a defender sus cosas peligra él también. Moisés Maimonides notó que se le permite al particular matar a otro hombre solamente para conservar aquello que es irreparable, como la vida y la virginidad.

*

*   *

XIII. 1. ¿Qué diremos ya de la ley evangélica? ¿Permite ella lo mismo que permitió Moisés, o, así como en otras cosas es más perfecta que la ley de Moisés, también aquí se nos exige más por ella? Yo no dudo que exige más. Pues si Cristo manda que se abandone la túnica y la capa, y Pablo que se tolere un daño injusto antes de pleitear, aun tratándose de pleito incruento, ¿cuánto más quiere que se dejen las cosas aun de importancia antes que matar a un hombre, imagen de Dios y nacido de la misma sangre que nosotros? Por lo

cual, si puede conservarse la cosa de manera que pueda hacerse sin peligro de causar una muerte, consérvese; de otra suerte, abandónese la cosa, a no ser que sea ésta tal, que de ella dependa la vida nuestra y la de nuestra familia y no pueda ser recuperada en juicio, por ser acaso desconocido el ladrón, y haya alguna esperanza de que puede ser habida la cosa sin muerte.

2. Y aun cuando hoy casi todos los jurisconsultos y teólogos enseñan que nos es lícito matar a un hombre por defender nuestras cosas, aun sin las limitaciones con que lo permiten la ley Romana y la de Moisés; es decir, aunque el ladrón huya con la cosa robada; sin embargo, no dudamos que fué la nuestra la sentencia de los primeros cristianos, ni dudó el Agustino, de quien son estas palabras: *¿Cómo serán libres de pecado ante la Divina Providencia aquéllos que por aquellas cosas que es necesario despreciar se manchan con un homicidio?* Efectivamente, en esta materia como en otras muchas, se relajó con el tiempo la disciplina, y poco a poco la interpretación de la ley evangélica comenzó a acomodarse a las leyes del siglo. Antiguamente solía retenerse en los clérigos la forma de la vieja institución; mas al fin también a éstos se les rebajó por el mismo título la censura.

*

*   *

XIV. Preguntan algunos que si, por ventura, la ley civil, en cuanto tiene derecho de vida y muerte, permite en algún caso que sea muerto el ladrón por persona privada, hace, a la vez, que esto esté exento de toda culpa. Y entiendo que de ningún modo debe concederse esto. Pues, en primer lugar, la ley no tiene derecho de muerte contra todos los ciudadanos por cualquier delito, sino solamente por delito tan grave que merezca muerte. Mas es muy probable la sentencia de Escoto, que no es lícito condenar a cualquiera a muerte, y sólo por los delitos que castigó con muerte la ley dada por Moisés, añadiendo solamente los parecidos a éstos, según recta apreciación.

Y no parece que en negocio tan grave pueda tenerse conocimiento de la divina voluntad, el cual sólo tranquiliza el ánimo, de otra parte que de aquella ley que ciertamente no impone pena de muerte contra el ladrón.

Y, además, la ley ni suele ni puede dar derecho de matar privadamente a aquellos que merecieron la muerte, a no ser en los crímenes muy atroces; de lo contrario, en vano se hubiese instituído la autoridad de los jueces. Por lo cual, cuando la ley dice que se puede matar impunemente al ladrón, se ha de entender que quita la pena, pero no da derecho.

*

* *

XV. De lo dicho se ve, que de dos modos puede acontecer que la lucha singular se acometa sin pecado por los particulares: primero, si el agresor concede al otro licencia de pelear, de lo contrario lo ha de matar sin lucha; y después, si el rey o el magistrado echa a dos reos de muerte mutuamente contra sí, lo cual, si sucede, les será lícito a ambos procurar salvarse. Mas el que mandase esto parece que desempeñaría su oficio menos rectamente, pues si parecía que bastaba el suplicio de uno solo, sería suficiente que les echase en suerte sobre quién debería morir.

*

*   *

XVI. Y lo que hemos dicho hasta aquí sobre el derecho de defenderse a sí y sus cosas, principalmente se refiere al combate privado; pero de tal manera que también puede aplicarse al público, habida cuenta de la diferencia. Pues en el combate particular el derecho es cuasi momentáneo, y cesa desde el momento en que el caso permite acudir al juez. Mas el público (el derecho de guerra pública), porque no nace sino cuando no hay o cesan los juicios, es prolongado y se fomenta perfectamente con nuevos daños e injurias que sobrevengan. Además, en el combate particular casi no se considera sino la mera defensa; mas los

Poderes públicos tienen, a la vez, derecho de defensa y de venganza. Y así les es lícito prevenir toda violencia no presente, pero que de tiempo parece que amenaza; no directamente (pues esto enseñamos arriba que es injusto), sino indirectamente, vengando el conato de delito, aunque no consumado, de lo cual habrá lugar de tratar abajo.

*

* *

XVII. Pero no se puede admitir lo que algunos enseñan, que por derecho de gentes es lícito tomar las armas para disminuir una potencia en crecimiento, que demasiado acrecentada pudiese dañar. Confieso que para acordar una guerra se tiene en cuenta esto, no en razón de cosa justa, sino en razón de cosa útil; de manera que si por otra causa es justa la guerra, por esta causa también se juzga hecha prudentemente; ni otra cosa dicen los autores que se citan en favor de esta sentencia. Mas que el poder padecer violencia dé derecho a hacer violencia, es ajeno de toda noción de equidad. La vida humana es de tal suerte, que nunca nos consta plena seguridad; contra los miedos inciertos de la divina providencia y de la inocente precaución, no hay que buscar seguridad en la violencia.

*

* *

XVIII. 1. Ni es menos desagradable lo que enseñan, que es justa la defensa aun de aquellos que merecieron la guerra, porque pocos son contentos de reponer tanto de venganza cuanto merecieron de injuria. Pues aquel miedo de cosa incierta no puede dar derecho a la violencia; de donde ni el reo de crimen tiene derecho a resistir violentamente a los agentes públicos que quieran detenerlo, por miedo a ser castigado más de lo justo.

2. Mas el que pecó contra otro debe primero dar satisfacción a aquel que ofendió, según estimación de hombre bueno; y ya entonces serán piadosas sus armas. Así Ezequías, no habiendo respetado la alianza que con el rey Asirio habían pactado sus mayores, castigado con la guerra confesó su culpa, y envía al rey el arbitrio de castigo; y habiendo hecho esto y habiendo sido después nuevamente atacado, robustecido por la buena conciencia, hizo frente a los enemigos y fué favorecido por Dios.

Poncio Sanenita, después de devueltas a los Romanos sus cosas y de entregado el autor de la guerra, dijo: *Se ha expiado cuanto por haber roto la alianza provocó contra nosotros las iras celestes. Sobradamente sé que quienes fueran los dioses que decrctaron someternos a la necesidad de devolver las cosas, no pudieron decretar que fuera tan soberbiamente despreciada por los Ro-*

manos la expiación de la alianza. Y luego: *¿Qué más te debo a ti, Romano, qué a la alianza, qué a los dioses árbitros de la alianza? ¿Qué juez te propondré de tus iras, cuál de mis suplicios? No huyo a nadie, ni al pueblo ni al particular.*

Así, habiendo los Tebanos ofrecido todo lo justo a los Lacedemonios, y habiendo exigido éstos más, dice Arístides en su primera Leutrica, que la buena causa pasó de éstos a aquéllos.

CAPITULO II

DE AQUELLAS COSAS QUE COMPETEN COMÚNMENTE A LOS HOMBRES

I. División de aquello que es nuestro.—II. Origen y progreso de la propiedad.—III. Qué cosas no pueden apropiarse, como el mar, tomado en su conjunto o en sus principales partes, y por qué.—IV. Las cosas solas no ocupadas son para los particulares ocupantes, a no ser que hayan sido ocupadas por la comunidad del pueblo.—V. Los animales del campo, los peces y las aves son del que las ocupa, si no lo impide la ley.—VI. Sobre las cosas hechas propias compete a los hombres el derecho de usar de ellas en el tiempo de la necesidad, y de dónde procede esto.—VII. Lo tienen de obtener esto, si la necesidad no es remediable de otra manera.—VIII. Si no es igual la necesidad en el posidente.—IX. Que va aneja la carga de restituir la cosa cuando se pudiere restituir.—X. Ejemplo de este derecho en las guerras.—XI. Sobre las cosas hechas propias compete a los hombres el derecho a la utilidad, por la cual no se perjudica a otro.—XII. De ahí el derecho sobre el agua corriente.—XIII. El derecho de andar por la tierra y por los ríos, el cual se explica.—XIV. Si a los mercaderes transeuntes se les puede imponer tributos.—XV. Derecho de habitación temporal.—XVI. Derecho de habitar competente a aquellos que son expulsados de sus domicilios, bajo el imperio a que se someten.—XVII. Derecho de tener lugares deshabitados; cómo se ha de entender esto. XVIII. Derecho a los actos que apetece la vida humana.—XIX. Como a comprar lo necesario.—XX. No

también para vender sus cosas.—XXI Para contraer matrimonio; lo cual se explica.—XXII. Derecho de hacer aquellas cosas que promiscuamente se permiten a los extraños.—XXIII. Qué se debe entender si se permite algo como por derecho natural, no como por beneficio.—XXIV. Si es lícito el contrato con un pueblo, que éste venda sus productos a aquellos con quienes ya contrató, no a otros.

I. Sigue entre las causas de la guerra la injuria hecha, y primero contra aquello que es nuestro.

Y unas cosas son nuestras por común derecho de los hombres y otras por nuestro derecho particular.

Comencemos por aquello que es común a los hombres.

Este derecho, o versa directamente sobre una cosa corporal, o se refiere a algunos actos. Las cosas corporales, o carecen de propiedad o son ya propias de algunos.

Las cosas que carecen de propiedad, o son tales que no pueden hacerse propias o pueden hacerse.

Y para que se entienda más rectamente esto, se ha de conocer el origen de la propiedad, que los jurisconsultos llaman dominio.

*

* *

II. 1. Dios confirió en general al género humano el derecho sobre las cosas de esta naturaleza inferior, inmediatamente de creado el mundo

y una vez restaurado nuevamente el mundo después del diluvio. Según dice Justino, *todo era común e indiviso para todos, como si fuese un solo patrimonio para todos.* De ahí sucedió que inmediatamente cada hombre podía tomar para sus usos lo que quisiera, y consumir lo que se podía consumir. Y tal uso universal hacía entonces las veces del derecho de propiedad. Pues lo que cada uno así tomaba, nadie se lo podía quitar sin injuriarle. Por semejanza puede entenderse así aquella sentencia que se halla en Cicerón, en el libro III de los Jueces: *A pesar de ser común el teatro, sin embargo puede decirse rectamente que el lugar es de aquel que lo ocupare.*

Pero tal estado no pudo durar sino habiendo perseverado los hombres en una gran simplicidad o habiendo vivido en mutua eximia caridad entre sí. Lo primero, es decir, la comunidad por esclarecida sencillez, puede verse en ciertos pueblos de América, los cuales perseveraron durante muchos siglos sin inconveniente en tal costumbre; lo otro, a saber, la comunidad por caridad, practicaron antiguamente los Esenios y después los primeros cristianos de Jerusalén, y ahora también no pocos que profesan vida ascética.

De la sencillez, en la que se desarrollaron los primeros hombres, da argumento la desnudez. Había en ellos más bien ignorancia de los vicios que

conocimiento de la virtud, como de los Escitas dice Trago.

Los primitivos hombres, dice Tácito, *obraban todavía sin ninguna perversa sensualidad, sin malicia ni delito, y así sin pena ni coacciones.* En Macrobio se lee: *Fué el primer mal entre los hombres la ignorancia y la simplicidad desconocedora de la astucia.* Su única ocupación era el culto de Dios, cuyo símbolo era el árbol de la vida, como explican los antiguos hebreos, apoyándolo el Apocalipsis. Y vivían fácilmente de aquellas cosas que sin industria producía espontáneamente la tierra.

2. Pero en esta vida sencilla e inocente no perseveraron los hombres, sino que aplicaron el ánimo a varias artes, de las cuales era el símbolo el árbol de la ciencia del bien y del mal; es decir, de aquellas cosas de las que se puede usar ya bien ya mal.

Y refiriéndose a esto Salomón, dijo: *Dios creó al hombre recto;* es decir, sencillo, *pero ellos se buscaron muchas preocupaciones.*

Dion Pruseense, en su oración VI, dice: *Para aquellos hombres que siguieron a los primeros, el calor y las varias cosas descubiertas para la vida no fueron muy provechosas. Pues los hombres usaron del ingenio no tanto para la fortaleza y la justicia, cuanto para el placer.*

Las artes antiquísimas de agricultura y pastoreo aparecieron en los primeros hermanos, no sin

algún reparto de las cosas; de la diversidad de las aficiones provino la emulación y el asesinato; y, finalmente, contaminándose los buenos con la compañía de los malos, surgió el género de vida gigánteo o violento.

Purgado el mundo por el diluvio, en sustitución de aquella vida de fieras surgió la concupiscencia de los placeres, que fomentó el vino, de donde nacieron los amores ilícitos.

3. Mas lo que principalmente rompió la concordia fué el vicio más noble, la ambición, cuya señal fué la torre de Babilonia; y luego cada uno poseyó tierras, de las que se hizo división. Pero después hubo entre los hombres vecinos comunidad, no de ganados, sino de tierras de pasto, porque era tan grande la extensión de la tierra para tan exiguo número de hombres, que sin inconveniente ninguno bastaba para los usos de muchos: *No era lícito poner linderos al campo ni partirlo.* (Virg. Georgia I, v. 126.) Hasta que acrecentado el número de los hombres y de los ganados, comenzaron poco a poco a dividirse las tierras, no entre pueblos como antes, sino entre familias. Y los pozos, que son cosa necesaria en regiones secas y no suficiente para muchos, cada uno los hacía suyos ocupándolos.

Todo esto nos lo enseña la Historia Sagrada, bastante de acuerdo con lo que dijeron filósofos y poetas del primer estado de las cosas comunes

y después seguida ya la distribución de las cosas; los testimonios de los cuales hemos traído en otra parte.

4. De ahí entendemos cuál fué la causa por la cual se apartaron los hombres de la primera comunidad de bienes, primero muebles y después inmuebles; a saber: porque no habiéndose contentado los hombres con alimentarse de los productos naturales, habitar cavernas, andar o desnudos o cubiertos de cortezas o de pieles de animales, y escogido un género de vida más delicado, hubo necesidad de la industria, que aplicaba cada uno a todas las cosas; y de que no se tuviesen los frutos en común fué obstáculo, primero, la distancia de los lugares a que marcharon los hombres, y después la falta de justicia y de amor, por la cual sucedía que no se guardaba la debida equidad ni en el trabajo ni en el consumo de los frutos.

5. Entendemos a la vez cómo vinieron las cosas a ser de propiedad: no por solo el acto del ánimo, pues no podían unos saber qué querían los demás que fuese suyo, para abstenerse de ello, y muchos podían querer lo mismo, sino por cierto pacto o expreso, como por la división, o tácito, como por la ocupación; pues cuando desagradó la comunidad y no se había establecido la división, se debe creer que se convino entre todos que lo que cada cual ocupase, esto tuviera por propio.

Concedido, dijo Cicerón, *que cada uno quiera para sí lo que pertenece al uso de la vida, más bien se adquiera para otro, sin que repugne la naturaleza.* A lo cual se ha de añadir aquello de Quintiliano: *Si esta condición es que lo que cede en uso de un hombre sea propio del que lo tiene, ciertamente cuanto se posee en derecho es quitado con injuria.* Y así cuando hablaron los antiguos de la Ceres legisladora y de sus sacrificios sagrados, significaban esto: que por la división de los campos quedaba constituído el origen de un cierto nuevo derecho.



III. I. Sentado esto, decimos: el mar, tomado o en su totalidad o en cada una de sus principales partes, no puede pasar a ser propiedad particular; lo cual, porque algunos lo conceden de los particulares, no de los pueblos, lo probamos, primero, por razón moral; a saber: porque la causa por la cual se apartaron los hombres de la comunidad, cesa aquí. Pues es tanta la magnitud del mar, que basta a todos los pueblos para cualquier uso, para tomar agua, para pescar, para la navegación.

Lo mismo se habría de decir del aire si pudiera hacerse de él un uso tal que para él no fuera necesario el uso de la tierra, como lo es para la cetrería y caza de aves; y así ésta recibe ley de aquel que tiene el mando en la tierra.

2. Ni otra cosa se ha de afirmar de los desiertos, donde no hay nada que tolere cultivo, y no se puede recabar el uso único de las arenas que de allí se pueden extraer.

Y hay una razón natural que veda apropiarse el mar considerado como dijimos: que no procede la ocupación sino en cosa limitada. Y las partes líquidas, porque de suyo no son limitadas, no pueden ser ocupadas, a no ser que estén contenidas en otra cosa; y así, los lagos y los estanques han sido ocupados, y también los ríos, porque son limitados por las riberas. Pero el mar no es encerrado por la tierra, siendo igual o mayor que la tierra, de donde los antiguos dijeron que la tierra era contenida por el mar. Sulpicio Apolinar dijo en Gebo: *¿Qué puede decirse que hay más allá del Océano, cuando el Océano rodea y encierra por todas partes a la tierra?* Y luego: *Como quiera que por todas partes rodea todas las tierras, no hay más allá de él, sino que encerradas todas las tierras en el ámbito de sus alas, en medio de él están todas las cosas que están encerradas por sus orillas.* M. Aulio, Cónsul, en su arenga a los soldados, que se halla en Livio, dijo: *Al Océano, que encierra con sus orillas el orbe de la tierra.* En las suasorias de Séneca se llama al Océano vínculo de todo el orbe y custodia de las tierras; Lucano le llama onda atadora del mundo. Ni se ha de fingir la división del mar; pues cuando las tierras

fueron primeramente divididas, era desconocido el mar en su máxima parte; y por ello no puede inventarse ningún modo por el que gentes tan distantes conviniesen acerca de la división.

3. Y así, lo que fué común de todos y no se dividió en la primera división, ello no pasa a dominio particular por división, sino por ocupación, ni se divide sino después que comenzó a ser propio.

*

*   *

IV. Vengamos a aquellas cosas que pueden hacerse propias, pero que todavía no se han hecho propias. Tales son muchos lugares incultos todavía, las islas en el mar, las fieras, peces y aves. Pero dos cosas se han de notar: la ocupación es de dos especies, una es división por comunales; la otra, por heredades; la primera suele hacerse por el pueblo o por aquel que manda al pueblo, y la otra por los particulares, aunque más por asignación que por libre ocupación. Y si algo ocupado en común no ha sido asignado a dueños particulares, no por eso se ha de considerar vacío; pues queda en el dominio del primer ocupador; a saber: del pueblo o del rey. Tales suelen ser los ríos, lagos, estanques, selvas y montes ásperos.

*

*   *

V. De las bestias del campo, aves y peces se ha de notar: que quien tiene mando en tierras y aguas, por ley suya se puede impedir que sea lícito cazarlos o adquirirlos si se cazan; y a esta ley están también obligados los forasteros. La razón es porque para el gobierno del pueblo es moralmente necesario que los que se mezclan con él temporalmente, lo cual se hace entrando en el territorio, se muestren conformes con los estatutos de dicho pueblo. Ni obsta, lo que muchas veces leímos en el Derecho romano, que por derecho natural o de gentes es libre cazar tales animales; pues esto es verdad cuando no lo estorba ninguna ley civil; así como la ley romana dejaba muchas cosas en aquel primitivo estado, y otras gentes establecían de ellas otra cosa. Mas cuando la ley civil estableció otra cosa, el mismo derecho natural dicta que se guarde ella. Pues aun cuando la ley civil nada puede mandar que prohiba el derecho natural o prohibir lo que manda, puede, sin embargo, circunscribir la libertad natural y prohibir lo que era naturalmente lícito, y aun prevenir con su fuerza el mismo dominio que naturalmente se había adquirido.

*

* *

VI. 1. Veamos, por fin, qué derecho compete comúnmente a los hombres sobre aquellas cosas

que ya fueron hechas propias de algunos; preguntar lo cual tal vez parecerá extraño a alguno, como quiera que la propiedad parece que absorbió todo aquel derecho que nacía del estado común de las cosas. Pero no es así. Pues se ha de considerar cuál sería la intención de aquellos que introdujeron los primeros los dominios particulares; la cual se ha de creer que fué tal, que se apartó lo menos posible de la equidad natural. Pues si aun las leyes escritas se han de interpretar, en cuanto pueda ser, en aquel sentido, mucho más las coscumbres, que no son restringidas por los legisladores.

2. De ahí se sigue primeramente, que en la necesidad gravísima revive aquel primitivo derecho de usar de las cosas, como si quedasen comunes; porque en todas las leyes humanas, y, por consiguiente, también en la ley de dominio, parece exceptuada aquella suma necesidad.

3. De ahí aquello que, si en una travesía por mar se acabasen los víveres que cada uno llevó, deben distribuirse en común. Y así, por causa de defender lo mío, puedo destruir el edificio del vecino, si surge en él un incendio, y cortar las cuerdas y las redes contra las cuales ha sido arrojada mi nave, si de otra manera no se puede desenredar. Todo lo cual no ha sido introducido, sino expresado por la ley civil.

4. Pues también es sentencia recibida entre los

teólogos, que en tal necesidad, si alguno toma de parte ajena lo que es necesario para su vida, no comete hurto; de la cual sentencia no es causa lo que algunos traen: que el dueño de la cosa está obligado a darla al necesitado por ley de caridad, sino porque todas las cosas parecen distribuídas entre los particulares con cierta benigna admisión del primitivo derecho. Pues si hubiesen sido preguntados los primeros divisores qué sentían de esta cuestión, hubiesen respondido lo que decimos. *La necesidad,* dice Séneca, el padre, *gran patrocinio de la humana debilidad, quebranta toda ley* (la humana o la hecha a modo de la humana). Cicerón, en la Filípica XI: *Casio partió a Siria, provincia ajena, si los hombres usaban leyes escritas; mas, oprimidos éstos, suya por ley natural.* En Curcio se halla: *Que en la calamidad común cada uno tiene su fortuna.*

*

*   *

VII. Pero hay que tener precauciones para que no se extienda esta licencia; de las cuales, la primera es, que antes que nada se ha de probar de todos los modos, si puede de otro modo salvarse la necesidad; a saber: recurriendo al magistrado, o intentando también obtener con ruegos del dueño el uso de la cosa. Platón permite que se tome agua del pozo ajeno, si alguno per-

foró en el suyo hasta la creta para buscar agua, y Solón si perforó en el suyo cuarenta codos; y aquí añade Plutarco: *que se pretendía remediar la necesidad, no fomentar la pereza.* Jenofonte, en la respuesta a los Sinopenses, dice: *Donde no se nos concede el derecho de comprar, lo mismo en tierra de bárbaros que de griegos, allí tomamos lo que nos hace falta, no por protervia, sino por necesidad.*

*

* *

VIII. Segundo, no se ha de conceder esto, si el poseedor se encuentra en igual necesidad, pues en causa igual es mejor la condición del posidente. *No es necio,* dice Lactancio, *quien no arrojare al náufrago de la tabla ni siquiera por causa de la propia salvación, porque se abstuvo de hacer daño, lo cual es pecado, y evitar este pecado es sabiduría.* Cicerón había dicho en el libro III de los deberes: *¿Por ventura, pues, el sabio, si él padece hambre, quitará el alimento a otro hombre inútil para todo? De ningún modo. Pues mi vida no me es más útil que tal sentimiento de mi alma, a saber: que no viole a nadie por mi comodidad.* En Curcio se lee: *Mejor es la causa del que no entrega lo suyo, que la del que pide lo ajeno.*

*

* *

IX. Tercero, cuando pueda hacerse, se ha de hacer la restitución.

Hay algunos que juzgan de otra manera por este argumento: que quien usó de su derecho no es obligado a la restitución.

Pero es más verdadero que el derecho aquí no fué pleno, sino restringido con carga de restituir cuando cesó la necesidad. Pues tal derecho basta para guardar la equidad natural contra el rigor del dominio.

*

* *

X. De ahí se debe colegir cómo a aquél que hace guerra piadosa le es lícito ocupar un lugar que esté situado en tierra pacificada; es decir, si el peligro no es imaginario, sino cierto de que el enemigo invada aquel lugar y así ocasione daños irreparables, y, además, si nada se toma que no sea necesario para la seguridad, es decir, la nuda custodia del lugar, dejando al dueño verdadero la jurisdicción y los frutos; finalmente, si esto se hace con ánimo de devolver la custodia inmediatamente que la necesidad cesare. *Enna detenida o por mal o por necesario delito,* dice Livio; porque el mal aquí, aun el más mínimo, parte de la necesidad.

Los griegos que iban con Jenofonte, teniendo absoluta necesidad de las naves, por consejo del

mismo Jenofonte, cogieron las que pasaban, pero de suerte que las mercancías las conservaron intactas para sus dueños, y dieron alimentos a la tripulación y les pagaron el uso de ellas. El primer derecho, pues, que queda de aquella antigua comunidad, es el que ya dijimos de la necesidad.

*

*   *

XI. El otro es el de la utilidad inocua. *¿Por qué no,* dijo Cicerón, *comunicar con otro aquellas cosas que son útiles al que las toma y no molestan al que las da?* Y así, Séneca niega que se pueda decir beneficio la potestad de encender fuego.

En Plutarco leemos el Simpasiaco VII, que dice: *Ni nos es lícito destruir los alimentos cuando nosotros tenemos más que suficientes, ni cegar u ocultar la fuente después que de ella hubiéremos bebido mientras nos apetecía, ni borrar las señales de la navegación o del camino de que usamos nosotros. Sino que todo esto se ha de dejar para que otros puedan también usar de ello después de nosotros.*

*

*   *

XII. Así, el río, en cuanto se llama río, es propio del pueblo dentro de cuyos términos corre, o

de aquel bajo cuyo poder está el pueblo, y a él es lícito arrojar una mole al río; y lo que en el río nace, de él es. Mas el mismo río, en cuanto es corriente de agua, permanece común, es decir, que en él se puede tomar agua y beber. *¿Quién prohibirá tomar lumbre de la lumbre que se enciende, o retendrá en el hueco mar las vastas aguas?*, dijo Ovidio, en cuyas obras habla también así Lycios Latona: *¿Con qué derecho prohibir las aguas? El uso de las aguas es común.* Y así, a las aguas las llama dones públicos, es decir, comunes a los hombres, en la acepción menos propia de la voz *público;* en el cual sentido algunas cosas se llaman públicas por derecho de gentes. Virgilio dijo en el mismo sentido del agua que estaba al alcance de todos.

*

*   *

XIII. 1. Del mismo modo también las tierras y los ríos, y si alguna parte del mar vino a ser de la propiedad de algún pueblo, deben estar al alcance de aquellos que de paso tengan necesidad de ellos por causas justas; por ejemplo: porque, expulsados de su territorio, buscan tierras vacías, o porque buscan el comercio con gente apartada, o también porque requieren lo suyo en guerra justa. La razón aquí es la misma que arriba, porque pudo introducirse el dominio con la recepción de

tal uso, que aprovecha a éstos y no daña a aquéllos; y así, los autores del dominio es de creer que aceptaron esto.

2. Ejemplo tenemos insigne en la historia de Moisés, que, al tener que pasar por los términos ajenos, primero el idumeo y después el emorreo, dió estas leyes: que se marchase por la carretera real, y que no se entrase en las posesiones privadas. Que si tenían necesidad de alguna cosa de ellas, se les pagara su precio. Y al ser repudiadas estas condiciones, es cuando con este título hizo la guerra justa al emorreo. *Pues era negado el paso sin daño,* dijo el Agustino; *el cual, por justísimo derecho de la sociedad humana, debía estar franco.*

3. Los Griegos que iban con Clearco decían: *Iremos a nuestra casa, si nadie es molesto; si alguien nos injuria, nos esforzaremos en destruirle con la ayuda de los dioses.*

Y no hablaba muy distintamente Agesilao cuando, al llegar a Troya de vuelta de Asia, preguntó si querían que pasase como amigo o como enemigo; y Lisandro a los Beocios, que si querían que pasase con las lanzas levantadas o con las lanzas caídas. Y los Holandeses anuncian a los Bonenses, en Tácito: *Si nadie pone tropiezos, nuestro camino será sin daño; si se oponen las armas, abriremos el camino con el hierro.*

Cimón, al ir a socorrer a los Lacedemonios, ha-

bía pasado sus tropas por el campo corintio. Reprendido por los Corintios por no haberse entendido antes con la ciudad, pues el que llama a la puerta de casa ajena no puede entrar en ella sin permiso del dueño, dijo: *Tampoco vosotros llamasteis a la puerta de Cleoneos y Megarenses, sino que la echasteis abajo, estimando que todo les debe estar abierto a los más poderosos*. La sentencia es verdadera a medias, pues primero se debe pedir paso, y, si se niega, se puede abrir violentamente. Así, Agesilao, al volver del Asia, habiendo pedido paso del rey de los Macedonios, y habiendo éste contestado que lo consultaría, respondió: *Consúltelo; entre tanto, nosotros pasaremos*.

4. Y no se puede alegar rectamente la excepción de que se teme la muchedumbre de los que han de pasar. Pues mi derecho no lo quita tu miedo; tanto menos, cuanto hay maneras de estar garantido, como pasando las tropas en porciones separadas, pasando sin armas, lo cual decían los Agripinenses a los Germanos; la cual costumbre notó Estrabón que era observada antiguamente en la región de los Eleoros; si el que concede el paso monta conveniente escolta a cuenta del que pasa; si se dan rehenes, como Seleuco exigía de Demetrio, para que le dejara permanecer en los límites de su imperio.

Así, tampoco vale para negar el paso el miedo a aquel contra quien hace guerra justa el que pasa.

Ni tampoco se puede admitir la excusa de que puede pasar por otra parte; pues todo el mundo podría decir igual, y de esta manera quedaría violado el derecho al paso; si no que es bastante que sin dolo se pida el paso, por ser próximo y más cómodo.

Manifiestamente, si el que quiere pasar hace guerra injusta, si lleva consigo enemigos míos, podré negarle el paso; pues entonces sería lícito irle al encuentro en su mismo territorio e impedirle el paso.

5. Y no sólo se debe el paso a las personas, sino también a las mercancías; pues nadie tiene derecho a impedir que cualquier gente cultive el comercio con cualquiera otra gente lejana, pues permitir esto interesa mucho a la sociedad humana, y para nadie es esto dañoso; pues aun cuando a alguno le prive de algún lucro esperado, si no es debido, esto no puede reputarse como daño. A los testimonios que en favor de esta tesis trajimos en otra parte, añadiremos uno tomado de Filón: *Navégase todo el mar con seguridades suficientes con naves cargadas, ejerciendo aquel comercio que, por deseo de la sociedad natural, hay entre las naciones, para socorrer mutuamente la escasez de unas con la abundancia de las otras. Pues la envidia nunca invadió ni a todo el mundo ni a grandes partes de él.*

Traeremos otro de Plutarco, que habla así del

mar: *Nuestra vida, por todas partes difícil, y el auxilio del comercio, este elemento asoció y perfeccionó, supliendo lo que faltaba por ayuda mutua y fomentando mediante la permuta de las cosas la sociedad y la amistad.* Con lo cual conviene aquello de Livanio: *Dios no concedió todas las cosas a todas las partes de la tierra, sino que distribuyó los dones suyos por regiones, por lo cual unos hombres necesitados de otros cultivasen necesariamente la sociedad. Y así promovió el comercio, para que de todo lo que hasta ahora se ha producido, de ello pudiesen gozar todos en común.* También Eurípides, en las Suplicantes, poniéndolo en boca de Tesea, cuenta la navegación entre aquellas cosas que la razón humana halló para el bien común, con estas palabras: *Y a cualquier tierra que niega sus productos, se le suple con los viajes marinos de las naves.* En Floro se halla: *Quitado el comercio, se rompe el contacto del género humano.*

*

* *

XIV. 1. Mas se pregunta si a las mercancías que así pasan por tierra, río o aquella parte de mar que puede llamarse anejo de la tierra, pueden ser impuestos portes por aquel que tiene imperio en la tierra. Ciertamente, tales cargas no tienen relación ninguna a aquellas mercancías, y ninguna

equidad permite que les sean impuestas. Y así, ni siquiera la contribución impuesta a los ciudadanos para sostener las cargas de la república puede exigirse de los extranjeros transeuntes.

2. Mas si para dar seguridad a las mercancías, o entre las demás cosas también por esto se sostienen las cargas, para compensar éstas algún derecho de porte puede imponerse a las mercancías, mientras no se exceda del modo que dicta la causa. Pues de esto pende la justicia, lo mismo de los tributos que de las gabelas. Así, el rey Salomón tomó gabela de los caballos y telas que pasaban por el istmo Liviaco. Del incienso dice Plinio: *No puede traerse sino pasando por los Gebanitas. Y así, se paga la gabela al rey de éstos.* Así, los ricos Manlienses, por la sosa que del Ródano había llevado Mario al mar, *exigían derecho de tránsito de aquellos que subían o bajaban las naves,* según narra Estrabón en el libro cuarto. El mismo, en el libro octavo, nos enseña que los Corintios, desde los tiempos más antiguos, cobraban derechos de tránsito de las mercancías que, por no doblar el cabo Malio, eran llevadas por tierra de mar a mar. Así, también por el paso del Rhin cobraban los Romanos. *También por el paso en los puentes se paga,* dijo Séneca. Y del tránsito de los ríos están llenos los libros de los jurisconsultos.

3. Pero es frecuente que no se guarde moderación, de lo cual culpa Estrabón a los Filarcas de los árabes, añadiendo esto: *Pues es difícil que entre poderosos y feroces se fije el modo no gravoso al mercader.*

*

* *

XV. 1. También debe ser lícito a los viajeros y comerciantes de tránsito morar por algún tiempo por causa de salud o por cualquier otra causa; pues esto cuéntase también entre las utilidades inocentes. Y así, Ilioneo, en Virgilio, habiendo sido prohibido a los Troyanos establecerse en tierra de Africa, se atreve a invocar a los dioses por jueces; y fué aprobada por los Griegos la queja de los Hegarenses contra los Atenienses, que los apartaban de sus puertos, *contra el derecho común,* según dice Plutarco; de suerte que a los Lacedemonios ninguna causa de guerra les pareció más justa.

2. De lo cual es consecuencia, que también es lícito construir cabañas de paso en el litoral, por ejemplo, aunque concedamos que el litoral esté ocupado por el pueblo; pues la licencia que dijo Pomponio se había de pedir al pretor para que sea lícito construir algo en el mar o en el litoral, se refiere a los edificios permanentes; por lo cual,

aquello del poeta: *Los peces sienten contraídas las aguas, construyendo en ellas edificios.*

*

* *

XVI. Mas tampoco la habitación perpetua se ha de negar a aquellos extranjeros que, expulsados de sus patrias, piden ser recibidos, mientras se sometan al imperio que se halla constituído y a lo demás que es necesario para evitar sediciones; la cual equidad observó rectamente el divino poeta, cuando induce a Eneas a que ponga estas condiciones: *Tenga el Latino las armas y el imperio solemne.* Y en el Halicarnasense, el mismo Latino dice que es justa la causa de Eneas si, obligado por la carencia de domicilio, llegó allí. Es propio de bárbaros rechazar a los huéspedes, dice Estrabón, tomándolo de Eratóstenes; y no eran recomendables en esta parte los Espartanos. Y, según testimonio de Ambrosio, de ningún modo han de ser aprobados aquellos que prohiben a los peregrinos permanecer en la ciudad. Y así, los Calcios recibieron a los Colofonios, los Rodios a Forbantes y a sus compañeros, Cares a los Melios, los Lacedemonios a los Miños, los Cumeos a otros que venían a ellos. Mas de los mismos Miños dice rectamente Herodoto que, cuando, ya recibidos, pidieron parte del imperio, *fueron injuriosos, e hicieron lo que*

no les era lícito hacer; el beneficio fué convertido por ellos en injuria, dijo Valerio Máximo.

*
* *

XVII. Mas si algo dentro del territorio del pueblo es de suelo desierto y estéril, también esto se ha de conceder a los forasteros que lo pidan, o también es ocupado rectamente por ellos, porque no se debe considerar ocupado lo que no se cultiva, a no ser por lo que se refiere a la soberanía, que queda salvada en favor del pueblo antiguo. A los Troyanos les fueron dados por los Latinos aborígenes setecientas yugadas de un campo duro y asperísimo, según nota Servio. En Dion Pruseense, en la oración VII, leemos: *Nada pecan los que cultivan la parte inculta de la tierra.* Exclamaban antiguamente los anfibarios: *Así como el cielo dado a los dioses, así también las tierras dadas al linaje de los mortales, aunque sean vacías, son públicas; y los que miraban al sol y las estrellas cuasi les preguntaban cara a cara si querían mirar al suelo estéril, o más bien lanzaban el mar contra los robadores de las tierras.* Pero estas frases generales las aplicaban mal a la realidad presente; pues aquellas tierras no eran del todo vacías, sino que servían para apacentar los ganados y las caballerías militares; la cual pareció a los Ro-

manos justa causa para negarlas. Y con no menos justicia preguntaban antiguamente los Romanos a los Galos senones *qué derecho había para pedir el campo a los posesores, o amenazar con las armas.*

*

* *

XVIII. Después del derecho común a las cosas sigue el derecho común a los actos; lo cual se da, o simplemente, o por suposición. Se da simplemente este derecho a actos tales por los cuales se adquieren aquellas cosas, sin las cuales no puede pasarse cómodamente la vida. Pues aquí no se requiere necesidad igual como para tomar las cosas ajenas; porque aquí no se trata de lo que se haga contra la voluntad del dueño, sino del modo de adquirir queriéndolo los dueños; tanto, que esto no es lícito impedirlo, o por ley que se dé, o por conspiración, pues tal impedimento es contrario a la naturaleza de la sociedad en aquellas cosas que dije. Esto es lo que Ambrosio llama *separarse del trato de la madre común, negar a todos los productos espontáneos, destruir las posibilidades de la vida.* Pues no tratamos de lo superfluo y meramente voluntario, sino de aquello que desea la vida, como alimentos, vestido y medicamentos.

*

* *

XIX. Pues bien, afirmamos que a adquirir esto por su justo precio tienen derecho todos los hombres, con la excepción de que lo necesiten aquellos de quienes se pide; como se prohibe en la suma penuria de trigo la venta de él. Y, sin embargo, que ni siquiera en tal necesidad pueden ser expulsados los peregrinos que una vez fueron admitidos, sino que el mal común se ha de aguantar comúnmente, según dice, en el ya indicado lugar, Ambrosio.

*
* *

XX. Mas para vender lo suyo no hay igual derecho; pues cada uno es libre de elegir qué quiere adquirir o no. Y así, los belgas no aceptaban antiguamente el vino y otras mercancías exóticas. Y de los árabes nabateos dice Estrabón: *que les era lícito importar ciertas mercancías, pero otras no.*

*
* *

XXI. 1. En este derecho que dijimos, entendemos que se incluye también la libertad de pretender y contraer matrimonios entre las gentes vecinas, como si un pueblo de varones expulsados de un lugar llegare a otro; pues aunque vivir sin mujer no repugna del todo a la naturaleza huma-

na, sin embargo, repugna a la naturaleza de los más de los hombres. Pues el celibato no es conveniente sino a los ánimos excelentes. Por lo cual no debe privarse a los hombres de la facultad de procurarse mujeres. Rómulo, en Livio, ruega a los vecinos que no sean gravados los hombres a mezclar la sangre y el semen con los hombres. Y Canuleyo, en el mismo, dice: *Pedimos el matrimonio que suele concederse a los vecinos y extranjeros.* Y según San Agustín: *Por derecho de guerra quitaría justamente el vencedor la injusta prohibición de los matrimonios.*

2. Mas las leyes civiles de algunos pueblos que prohiben a los extranjeros los matrimonios, o se apoyan en la razón de que al tiempo en que fueron dadas no había pueblo alguno que no tuviese abundancia de mujeres, o no tratan de cualesquiera matrimonios, sino de aquellos que son justos, es decir, que producen ciertos especiales efectos de derecho civil.

*

* *

XXII. Por suposición, hay derecho común a los actos que algún pueblo permite promiscuamente a los extranjeros. Pues entonces, si es excluído algún pueblo, se le hace injuria. Así, si a los extranjeros se les permite en alguna parte ca-

zar, pescar, buscar piedras preciosas, recibir por testamento, vender las cosas, contraer matrimonio aún sin escasez de mujeres, no puede negarse esto a un solo pueblo, a no ser que hubiera precedido delito, por la cual razón a los Benjamitas quitaron los demás hebreos la facultad de contraer matrimonios.

*

*   *

XXIII. Mas lo que dijimos de lo permitido se ha de entender de aquello que se permitió como por virtud de la libertad natural no quitada por ley alguna; mas no, si se permitió por beneficio, relajando la ley; pues en la negación de un beneficio no hay injuria. Y así, entendemos que puede conciliarse lo que después de Francisco de Vitoria notó Molina como en contra de él.

*

*   *

XXIV. Recuerdo la cuestión, si es lícito a algún pueblo pactar con otro pueblo que este pueblo venda a él solo los frutos de cierto género que en ninguna otra parte se dan. Estimo que es lícito, si el pueblo que compra está dispuesto a venderlo a otros por su justo precio; pues a las demás gentes no interesa de quién proceda lo que

a los deseos de la naturaleza atañe. Y puede uno lícitamente preferir a otro en el lucro, principalmente si hay causa, como si el pueblo que estipuló esto recibió en su tutela al otro pueblo y tiene que hacer el comercio en su nombre. Y tal exención, hecha con el ánimo que dije, no repugna a la ley natural, aunque a veces suele prohibirse por las leyes civiles por la pública utilidad.

CAPITULO III

DE LA ADQUISICIÓN ORIGINARIA DE LAS COSAS; DONDE SE TRATA DEL MAR Y DE LOS RÍOS

I. Que la adquisición originaria puede hacerse por división u ocupación. — II. Se rechazan aquí otros modos, como la concesión del derecho incorporal.—III. También la especificación.—IV. Ocupación doble: para la soberanía y para el dominio; explícase la distinción.—V. Que la ocupación de los muebles puede ser prevenida por la ley.—VI. En qué derecho se apoya el dominio de los niños y de los locos.—VII. Que pueden ser ocupados los ríos. — VIII. Si puede serlo el mar.—IX. Antiguamente esto no fué lícito en las partes del Imperio romano.—X. Que, sin embargo, el derecho natural no es obstáculo en aquella parte del mar que es encerrada por la tierra.—XI. Cómo se hace tal ocupación y cuánto tiempo dura.—XII. Que tal ocupación no da derecho a impedir el tránsito inocente.—XIII. Que puede asumirse soberanía en parte del mar y cómo.—XIV. Que pueden imponerse por ciertas causas derechos de tránsito a los navegantes.—XV. De los pactos que prohiben a cierto pueblo navegar dentro de ciertos límites.—XVI. Si el curso mudado de un río muda el territorio; explícase con distinción.—XVII. Qué se ha de opinar si el cauce ha sido totalmente mudado.—XVIII. Que el río a veces todo se atribuye al territorio.—XIX. Que las cosas abandonadas son del que las ocupa, a no ser que el pueblo hubiese tomado cierto dominio.

I. Por derecho singular, algo se hace nuestro de dos modos: o por adquisición originaria, o por

adquisición derivativa. La adquisición originaria, antiguamente, cuando el linaje humano podía ya constituirse en núcleos de población, pudo hacerse también por división, como dijimos; ahora sólo por ocupación.

*

* *

II. Dirá tal vez alguno que también por concesión de servidumbres, por constitución de hipoteca se adquiere algo originariamente; mas al que rectamente lo considera aparecerá que este derecho nuevo no lo es sino por el modo, pues virtualmente se incluía en el dominio del dueño.

*

* *

III. El jurisconsulto Paulo numera, entre las causas de adquirir, ésta, que parece muy natural, si algo hicimos nosotros para que la cosa fuese en la naturaleza. Mas como naturalmente nada se hace sino de materia anteriormente existente, si ella fuese nuestra, continuará el dominio por la introducción de la especie; si de nadie, esta adquisición pertenecerá al género de ocupación; si ajena, ya se verá abajo que, naturalmente, no se adquiere ella por nosotros solos.

*

* *

IV 1. De la ocupación, pues, que después de aquellos primeros tiempos es el solo modo natural y originario, hemos de tratar nosotros.

Mas en aquellas cosas que propiamente son de nadie, hay dos cosas ocupables: la soberanía y el dominio en cuanto se distingue de la soberanía. Séneca expresó de esta manera estas dos cosas: *A los reyes pertenece la potestad de todas las cosas; a los particulares, la propiedad.* Dion Pruseense, de este modo: *La soberanía es de la ciudad, pero no menos en ella cada uno posee lo suyo.*

La soberanía suele tener dos materias como sujetas a sí: la principal, las personas, la cual materia sola basta a veces, como en el ejército de varones, mujeres y niños que buscan nueva residencia; la secundaria, el lugar, que se llama territorio.

2. Pero, aun cuando las más de las veces con un solo acto suelen buscarse la soberanía y el dominio, sin embargo, son distintos; y así, el dominio no sólo pasa a los ciudadanos, sino también a los extraños, quedando la soberanía en el que estuvo.

Lículo, en el libro de las condiciones de los campos, dice: *Los autores de la asignación y de la división, no bastando los campos de las colonias, asignaron a los futuros ciudadanos de las colonias los que habían tomado de los territorios vecinos; pero la jurisdicción en los campos que fueron asig-*

nados quedó en aquellos de cuyo territorio fueron tomados.

*
* *

V. Mas en el lugar cuya soberanía ha sido ya ocupada, el derecho de ocupar las casas móviles ya dijimos arriba que puede ser prevenido por la ley civil. Pues este derecho es por derecho natural permitente, no precipiente, para que sea siempre lícito. Y tampoco requiere esto la sociedad humana. Y si alguno dice que parece que es derecho de gentes que sea lícito, responderé que, aun cuando en el alguna parte del mundo se ha recibido esto comúnmente así, o lo fué, sin embargo, no tiene fuerza de pacto entre las gentes, sino que es derecho civil de muchas gentes por separado, que puede ser quitado por cada pueblo. Y hay otras muchas cosas parecidas, que llaman los jurisconsultos de derecho de gentes, cuando se trata de división de las cosas y adquisición de dominio.

*
* *

VI. Se ha de notar también esto: que si consideramos sólo el derecho natural, no se da el dominio sino en aquel que tiene uso de razón. Pero

el derecho de gentes introdujo por utilidad común que los niños y los locos pudiesen aceptar y retener dominios, como sosteniendo entre tanto el género humano la personalidad de ellos.

Pero, además, las leyes humanas pueden constituir muchas cosas fuera de naturaleza, pero nada contra naturaleza. Y así este dominio, que en favor de los niños y de los parecidos a ellos ha sido introducido por consentimiento de las gentes que viven más humanamente, se queda en el acto primero y no puede llegar, según nomenclatura de las escuelas, al acto segundo; es decir, que pertenece al derecho de tener, no de suyo al derecho de usar. Pues la enajenación y lo parecido a ella en su misma naturaleza incluyen un acto de libre albedrío que en los tales no puede existir. Donde no traerás inoportunamente aquello del apóstol Pablo, que el pupilo, aunque dueño de la hacienda paterna, mientras es de aquella edad, nada se diferencia de los siervos en cuanto al ejercicio del dominio.

Del mar comenzamos a decir arriba algo, que ahora se ha de resolver.

*

* *

VII. Los ríos pudieron ser ocupados, aun cuando ni en sus comienzos ni en su terminación se incluyan en el territorio, sino que se juntan

con agua de más arriba o con agua de más abajo o con el mar. Pues basta que la mayor parte, es decir, los costados, estén cerrados por las riberas y que, en comparación de las tierras, un río es algo exiguo.

*

* *

VIII. A ejemplo de esto, parece que también el mar pudo ser ocupado por aquel que posea tierras a ambos lados, aun cuando, o aparezca sobre ellas, como el golfo, o sobre y debajo, como el estrecho, con tal que no sea parte de mar tan grande que, comparada con las tierras, no pueda parecer una porción de ellas. Y lo que a un pueblo o rey es lícito, lo mismo parece que es lícito a dos o tres si del mismo modo quisieren ocupar el mar entrometido en sus territorios; pues del mismo modo los ríos que bañan dos pueblos, por ambos son ocupados y después divididos.

*

* *

IX. 1. Se ha de confesar que en las partes del mundo conocidas por el imperio Romano, desde los primeros tiempos hasta Justiniano, fué derecho de gentes que el mar no fuese ocupado por los pueblos, aun por lo que se refiere al derecho

de pesca. Ni se les ha de atender a los que estiman que cuando en el derecho romano el mar se dice común de todos, se entiende común de los ciudadanos romanos. Pues, primero, las voces son de tal manera universales que no toleran esta restricción. Ulpiano dice que el mar es por la naturaleza abierto a todos, y así es de todos como el aire. Celso dice que el uso del mar es común a todos los hombres. Además, manifiestamente distinguen los jurisconsultos las cosas públicas de un pueblo, entre las cuales están los ríos, de las comunes. Así, en las Instituciones leemos: *Algunas cosas son comunes de todos por derecho natural; otras, públicas. Por derecho natural son comunes de todos éstas: el aire, el agua corriente, el mar, y por éste, las riberas del mar. Mas todos los ríos y los puertos son públicos.*

2. Y también de las riberas dijo Neracio, que no son públicas del mismo modo que las cosas que son patrimonio de un pueblo, sino como las que primero fueron dadas por la Naturaleza y todavía no pasaron al dominio de nadie, es decir, ni de ningún pueblo; con la cual respuesta parece que pugna lo que escribió Celso: *Las orillas sobre las que tiene soberanía el pueblo romano entiendo que son del pueblo romano; pero que el uso del mar es común a todos los hombres.* Mas parece que pueden conciliarse estas cosas así: si decimos

que Neracio habla de las orillas en cuanto su uso es necesario a los navegantes o transeuntes, pero Celso, en cuanto se toman para utilidad perpetua, como para edificios permanentes; lo cual solía impetrarse del pretor, según nos enseña Pomponio, como también el derecho de edificar en el mar, es decir, en la parte próxima al litoral y que casi está pegada a él.

*

* *

X. I. Aunque todo esto es verdad, sin embargo, procede de estatuto y no de razón natural, que el mar no es ocupado en el sentido que dijimos, o no pudo ser ocupado en derecho. Pues también el río es público, como sabemos, y, sin embargo, el derecho de pescar en algún remanso del río puede ser ocupado por algún particular; pero también del mar dijo Paulo, si el derecho propio del mar pertenece a alguno, en cuanto lo poseéis le compete el entredicho; porque ya esta cuestión pertenece a causa privada, no a pública, como quiera que se trata del derecho de gozarlo, lo cual acontece por causa privada, no pública; donde indudablemente trata de exigua porción del mar, que se admite como propiedad particular; lo que leemos hicieron Lúculo y otros.

Valerio Máximo dice de Cayo Sergio Orata:

Atribuyóse mares particulares, quitando los flujos a los estuarios.

Y lo mismo sostuvo después el Emperador León contra las respuestas de los viejos jurisconsultos a lo de las entradas en el Bósforo Trácico, que también ellas pudiesen encerrarse con ciertas vallas y apropiarse privadamente.

2. Y si a las propiedades de los particulares puede unirse algo del mar, es decir, en cuanto está encerrado en ellas, y tan exiguo que pueda considerarse como porción de la propiedad; que se haga así no lo impide el derecho natural; pues ¿por qué una porción de mar encerrada por sus litorales no se hará de aquel pueblo o de aquellos pueblos del cual o de los cuales son los litorales, mientras que tal porción de mar comparada con el territorio no sea mayor que la pequeña introducción de mar comparada con la magnitud de la propiedad privada? Y que no es obstáculo que no sea el mar encerrado por todas partes, puede entenderse por el ejemplo del río y por el ejemplo del mar introducido hasta la ciudad.

3. Pero muchas cosas que permite la Naturaleza pudo prohibirlo el derecho de gentes por cierto común consentimiento. Por lo cual, en aquellos lugares en los cuales rigió tal derecho de gentes y no ha sido quitado por común consentimiento, ninguna porción de mar, aunque exigua y ence-

rrada en su mayor parte por litoral, pasa a derecho propio de pueblo alguno.

*
* *

XI. Pero se ha de notar también que si en algún lugar no fué admitido aquel derecho de gentes sobre el mar, o fué quitado, sin embargo, por el solo hecho de haber el pueblo ocupado tierras, no puede colegirse que ha sido ocupado el mar; y no basta un acto del ánimo, sino que es necesario un acto exterior por donde pueda colegirse la ocupación. Y después, si se abandona la posesión por ocupación nata, ya el mar vuelve a la vieja naturaleza, es decir, al uso común; lo cual responde Papiniano del litoral inedificado y de la pesca en un remanso del río.

*
* *

XII. Pero esto es cierto, que aun aquel que ocupó el mar no puede impedir la navegación inerme e inocua, cuando ni siquiera por tierra puede prohibirse tal tránsito, que suele ser menos necesario y más dañoso.

*
* *

XIII. Y pudo suceder más fácilmente que se ocupe sólo la soberanía del mar sin otra propiedad; y entiendo que no se opone aquel derecho de gentes de que hablamos.

Los Argirios pleitearon con los Atenienses por que habían permitido pasar por su mar a los espartanos, enemigos de los argirios, como si hubiesen violado la alianza por la que se había establecido que un pueblo no dejaría pasar a los enemigos del otro pueblo por los lugares de su jurisdicción. En las treguas anuales de la guerra del Peloponeso se permite a los Megarenses navegar por el mar que pertenezca a tierras suyas y de sus aliados. Así, *todo el mar que es del imperio romano,* dijo Dion Casio en el libro XLII. Tenustio, al hablar del Emperador Romano, dice *que tiene bajo de sí la tierra y el mar.* Y Oppiano le dice al Emperador: *El mar se agita bajo tus leyes.* Y Dión Pruseense, en la segunda a los Tarsenses, dice que le fueron concedidas por Augusto muchas cosas a aquella ciudad, entre otras *el derecho sobre el rio Cydno y la próxima parte del mar.* Y en Virgilio leemos: *Los que tenían con toda soberanía el mar y las tierras.* En Gelio leemos: *De los ríos que fluyen al mar en cuanto es imperio romano.* Nota Estrabón que los Masilienses cogieron mucho botín cuando en guerra naval vencieron a *aquellos que movieron injustamente controversia sobre el mar.*

2. Y parece que la soberanía sobre una porción de mar se adquiere de la misma manera que las otras soberanías, es decir, como dijimos arriba, por razón de las personas y por razón del territorio. Por razón de las personas, como si la armada, que es el ejército marítimo, se halla en algún lugar del mar; por razón del territorio, en cuanto desde la tierra pueden ser forzados los que se hallen en paraje próximo del mar, no menos que si se hallasen en la misma tierra.

*

* *

XIV. Por lo cual no obrará ni contra el derecho natural ni contra el derecho de gentes el que, tomando sobre sí el cargo de defender la navegación y de ayudarla por medio de fuegos nocturnos y de señales breves, impusiere algún tributo equitativo a los navegantes, como lo fué el tributo eritreo de los Romanos por los gastos del ejército marítimo contra las excursiones de los piratas; y lo que los bizantinos exigían en el Ponto y lo que antiguamente los atenienses, ocupada Crisópolis, habían exigido en el mismo Ponto, según hace mención de ambas cosas Polibio; y lo que muestra Demóstenes contra Leptines que los mismos atenienses exigieron en el Helesponto, y en

su tiempo recuerda Procopio en la historia arcana a los Emperadores Romanos.

*
* *

XV. 1. Hállanse ejemplos de alianzas por las cuales un pueblo se obliga con otro pueblo a no navegar fuera de ciertos términos. Así los reyes limítrofes del mar Rojo y los egipcios habían concertado que los egipcios no entrarían en aquel mar con nave alguna larga y sólo con una nave de carga. Así entre atenienses y persas se convino en tiempo de Cicerón que ninguna nave médica armada navegaría entre las islas Cyaneas y la Chelidonia, entre las Cyaneas y la Faselide, después de la batalla de Salamina; en las treguas anuales de la guerra del Peloponeso, que los lacedemonios no navegasen con naves largas, sino con otros navíos que llevasen carga no mayor de 500 talentos; y en la primera alianza que, a raíz de concluída la monarquía, hicieron los Romanos con los Cartagineses, habían convenido que los Romanos y los aliados de los Romanos no navegarían más allá del promontorio Hermoso, y si, por la violencia de la tempestad o el empuje de los enemigos, fuesen arrojados más allá, los que hubiesen llegado forzados no tomarían más que lo necesario y se retirarían dentro del quinto día. Y

en el segundo pacto, que los romanos no comerciarían ni se entregarían al corso más allá del promontorio Hermoso, la ciudad de Plafogonia y el Tarseyo. En la paz con los ilirios, que los ilirios no navegarían fuera del Liso más que con dos bergantines, y ellos sin armar. En la paz con Antíoco, que no navegarían más allá del Calcyladeo y el Sarpedón, fuera de las naves que le llevasen la indemnización de guerra, legados o rehenes.

2. Pero estas cosas no enseñan la ocupación del mar o del derecho de navegar. Pues los particulares, lo mismo que los pueblos, pueden mediante pactos ceder, no sólo del derecho que propiamente les compete, sino de aquello que tienen de común con todos los hombres, en favor de aquel a quien interese; lo cual cuando se hace se ha de decir lo que dijo Ulpiano en aquella especie de hecho por la cual la propiedad era vendida con esta condición, a saber, que no se ejerciese contra el vendedor la pesca del atún, que no se pudo imponer al mar servidumbre, sino que la buena fe del contrato pide que se guarde la ley de la venta. Y así que fueran obligadas las personas posidentes y contra el derecho de sus sucesores.

*

*   *

XVI. 1. Hay frecuente contienda entre pueblos vecinos siempre que un río cambió su cur-

so, de si juntamente se mudó el término jurisdiccional, y si lo que el río agregó cae bajo la soberanía de aquellos a cuyo territorio lo agregó; las cuales controversias deben definirse por la naturaleza y modo de la adquisición.

Nos enseñan los agrimensores que hay tres géneros de campos: el dividido y el asignado, al cual llama limitado el jurisconsulto Florentino, porque tiene por términos los límites puestos por la mano del hombre, y el asignado lo es, o en común, es decir, medido por centurias y yugadas, o arcifinio, llamado así, según enseña Varrón, porque tiene confines idóneos para alejar a los enemigos; es decir, confines naturales como son ríos y montes. A éstos los llama Ageno Urbico ocupatorios, porque las más de las veces son tales los campos, que son ocupados, o porque están vacíos o también en guerra.

En los dos primeros géneros de campos, aun cuando el río cambie el curso, nada se muda del territorio; y si algo se formó por aluvión, esto queda bajo la soberanía de quien lo ocupa.

2. En los arcifinios, el río, mudado paulatinamente su curso, muda los confines del territorio, y cuanto el río agregó a una de las partes quedó bajo la soberanía de aquel a cuyo territorio se agregó; porque se entiende que ambos pueblos ocuparon primitivamente su respectivo territorio con la intención de que el río los separase entre sí

como término natural. Tácito dijo: *Que el Rin está determinado por el cauce y basta para ser cualquier frontera.* Diodoro Sículo, al narrar la controversia que hubo entre egestanos y selimencios, dice que *el río separó las fronteras.* Y Jenofonte llama a tal río limitador.

3. Cuentan los antiguos que el río Aqueloo, con su curso irregular, ya cortado en partes, ya revuelto sobre sí en línea muy curva (de donde se dice que tomó forma de toro y de serpiente) durante mucho tiempo, dió a Etolos y Acarnanes motivo de guerra por el campo adyacente, hasta que Hércules lo dominó con terraplenes, y por tal beneficio pidió en matrimonio a la hija de Eneo, rey de los Etolos.

*

*   *

XVII. Pero esto tendrá lugar así, si el río no mudare el cauce. Pues el río, aun en cuanto señala fronteras de los imperios, no se considera meramente en cuanto es agua, sino en cuanto es agua corriendo por tal cauce y encerrado por tales riberas. Por lo cual, la agregación particular, la sustracción o una inmutación tal que deje intacto el viejo aspecto del todo, deja que todo parezca igual. Mas si se muda a la vez el aspecto del todo, la cosa será otra; y así, del mismo modo que muere el río que es cerrado en su parte alta por

grandes piedras y nace uno nuevo por el cauce artificial por donde es llevada el agua, así, si abandonado el primer cauce irrumpiere por otra parte el río, no sería el mismo que fué antes, sino uno nuevo por extinción del viejo; y así como si se secara el río quedaría como frontera del imperio la medianería del cauce que próximamente corriese, porque la intención de aquellos pueblos se entendió que fué que querían ser naturalmente separados por un río, y que si el río dejase de ser que entonces cada uno quedara con lo que tuviera, así, mudado el cauce, hase de observar lo mismo.

2. Mas, en la duda, los imperios que tienen por frontera un río han de considerarse arcifinios, porque nada es más apto para separar imperios que aquello que no se atraviesa fácilmente. Mas raramente sucede que estén limitados o ceñidos a medida, y no tanto por primitiva adquisición como por ajena concesión.

*

* *

XVIII. Mas, aun cuando en la duda, como dijimos, los imperios llegan por ambas partes hasta la medianería del río, pudo, no obstante, suceder, y vemos que en alguna parte sucedió, que todo el río fuese agregado a una sola parte, porque el imperio de la otra ribera comenzó más tarde, ocu-

pado ya el río, o porque así se estableció por pactos.

*

* *

XIX. 1. Tampoco es indigno de ser observado, que también se debe considerar originaria ocupación la de aquellas cosas que tuvieron dueño, pero que dejaron de tenerlo, o porque fueron abandonadas, o porque murieron los dueños, pues éstas volvieron a aquel estado en que se habían hallado primitivamente las cosas.

2. Mas también ha de notarse a la vez que a veces las primeras adquisiciones fueron hechas por el pueblo o por el jefe del pueblo de tal manera, que no sólo el imperio, en el que hay aquel derecho eminente de que en otro lugar tratamos, se adquiría, sino también el privado y pleno dominio, generalmente primero para el pueblo o para su jefe, y que después se hacía particularmente la distribución entre los particulares de tal modo que, no obstante, el dominio de ellos pendía de aquel primer dueño, si no como derecho del vasallo del derecho del señor o como derecho del enfiteuticario del derecho del propietario, al menos de otro más suave modo, como son muchas las especies de derecho real, entre las que está incluído también el derecho de aquel que acepta el fideicomiso condicional.

Dion Pruseense en la Rhodiaca: *Muchos son los modos por los cuales algo se dice que es de alguno, y ciertamente muy diferente entre sí, y algunas veces no es lícito ni vender ni usar al arbitrio.* En Estrabón hallo lo siguiente: *Era dueño, pero sin derecho de vender.* El ejemplo de aquello que dijimos en los germanos lo pone Tácito: *Los campos, según el número de los cultivadores, son ocupados por la comunidad, y luego se reparten entre ellos según la dignidad.*

3. Y así de esta manera, como los dominios distribuídos dependen del dominio general, si algo comienza a carecer de dueño particular, no se hace del ocupante, sino que vuelve a la comunidad o al dueño anterior. Y derecho parecido a este derecho pudo introducirse también por ley civil fuera de esta causa, como ya comenzamos a notar.

INDICE

ERRATAS MÁS PRINCIPALES

Págs.	Líneas.	Dice:	Debe decir:
4	22	tus acciones	vuestras acciones
4	23	Lo cual, si bien es grandísimo, aun se atreven	Y, si bien es grandísimo todo esto, aun se atreven
7	7	derecho, que	derecho que
9	21	no irnos con	no tratar con
15	18	la cual, como tome su fuerza	y como tome ésta su fuerza
22	3	y quien creía haber	y porque creía que hay
23	23	fuerza con frecuencia	fuerza, con frecuencia
26	2	viene a las	desciende a las
33	27	ellas	ellos
45	23	certísimo que	ciertísimo, que
46	8 y 9	negando más bien por el significado que de palabra, que sea	y esto más bien en sentido negativo que afirmativo, es decir, que ės
50	25	del otro	de otro
52	5	también CONSTITUÍDO	también lo CONSTITUÍDO
57	10	Si algún acto	Mas, si algún acto
57	15	Mas que	Mas, que
59	20	para muchos es, pues, o	para muchos. Es, pues, el
70	23	Y, una vez conocidas estas cosas, seguir	Y, que una vez conocidas estas cosas, sigue
79	1	Mucio, se	Mucio se
82	14	HABLARE	HALLARE
85	6	aunque mencionada	aunque no mencionada

Págs.	Líneas.	Dice:	Debe decir:
93	6, 7, 8, y 9	su nombre a Cristo (Act. XIII, 12), para callar ya lo que divulgó la fama antigua del rey de Celesiria, algún tanto acaso falseada, mas para que se vea que trae su origen de la verdad.	su nombre a Cristo (Act. XIII, 12), sin hacer mención de lo que divulgó la fama antigua del rey de los Edesenos, algún tanto acaso falseada, pero que trae su origen de la verdad.
113	10	la venganza, que	la venganza que
113	21	que se sigue	que sigue
154	18	sin embargo, no constituyen	sin embargo constituyen
157	15	condición, o que	condición; o bien, que
165	26	que tiene	porque tiene
167	7	lea	lee
168	24	aunque entre	entre
172	22	ponen	son constituídos
173	8	Ya	Y a
183	15	la memoria de los muertos.	su memoria después de muertos,
187	9	como es esta	como esta
188	13	del de	del rey de
202	7	demandas,	mandamientos,
221	6	y, si	y, respecto a
222	19	DESPRECIAS	DESPRECIES
232	2	¿PORQUE,	POR QUE
232	4	NOS FALTARÍA	¿NOS FALTARÍA

Y algunas otras más, principalmente por la defectuosa colocación de comas, que sabrá fácilmente corregir el culto lector.